

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung  
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor (†)

Band 62 · 1978

Vierte Serie - Sechszwanzigster Band

---

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

# **ORIENS CHRISTIANUS**

**Hefte für die Kunde des christlichen Orients**

**Band 62**



# ORIENS CHRISTIANUS

## Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung  
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor (†)

Band 62 · 1978

Vierte Serie - Sechszwanzigster Band

---

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte, Besprechungs-exemplare und Sonderdrucke werden erbeten an :  
Prof Dr. Julius ABfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 Munchen 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1978

Alle Rechte vorbehalten

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnetton-verfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebühreinzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gedruckt mit Unterstützung der Gorres-Gesellschaft  
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Gesamtherstellung : Imprimerie Orientaliste, Lowen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3-447-01951-4

# INHALT

Joseph Molitor † (Julius Aßfalg) . . . . .	XI
<b>J. MOLITOR (†)</b>	
Die armenische Version des Hebräerbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht . . . . .	1
<b>A. VÖÖBUS</b>	
Entdeckung der Überreste des von Mōšē bar Kēphā verfaßten Kommentars zur Apostelgeschichte . . . . .	18
<b>E. BECK</b>	
Ephräms Hymnus de Paradiso XV, 1-8 . . . . .	24
<b>R. DEGEN</b>	
Zur syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates . . . .	36
<b>R. DEGEN</b>	
Ḥumšā, ein hebräisches Lehnwort im Syrischen . . . . .	53
<b>A. VOGL (†)</b>	
Oden Salomos 17, 22, 24, 42: Übersetzung und Kommentar (hrgh. von Brian McNeil) . . . . .	60
<b>St. GERO</b>	
Cyril of Alexandria, Image Worship, and the Vita of Rabban Hormizd . . . . .	77
<b>L. BRADE</b>	
Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel . . . . .	98
<b>Ch. RENOUX</b>	
Fragments Arméniens des Recognitiones du Pseudo-Clément . . . .	103
<b>W. DJOBADZE</b>	
The Georgian Churches of Tao-Klarjet'i: Construction Methods and Materials . . . . .	114
<b>C. D. G. MÜLLER</b>	
Ergänzende Bemerkungen zu den deutschen Textfunden in Nubien .	135
<b>J. NASRALLAH</b>	
Sulāimān al-Ġazzi, évêque melchite de Gaza (XI <sup>e</sup> siècle) . . . . .	144

## KH. SAMIR

Le Commentaire d'Isaïe de Denys bar Šaltbi. Notes Bibliographiques .	158
--	-----

## O. F. A. MEINARDUS

Der Erzengel Michael als Psychopompos . . . . .	166
---	-----

## O. F. A. MEINARDUS

Nilometer Readings According to a 13th Century Coptic Source . .	169
--	-----

## Mitteilungen :

C. D. G. MÜLLER, Die nubische Literatur, Bestand und Eigenart . . . . .	196
---	-----

BARSON YOUSSEF AYOUB, A Bibliography about the Bishop Grigorious Boulos Behnam and his Writings . . . . .	200
---	-----

## Kongreßberichte :

Zweites Internationales Symposium über georgische Kunst (J. Abfalğ) . . . . .	207
---	-----

XX. Deutscher Orientalistentag (F. von Lilienfeld) . . . . .	210
--	-----

Personalia (J. Abfalğ) . . . . .	211
----------------------------------	-----

Totentafel (J. Abfalğ) . . . . .	213
----------------------------------	-----

## Besprechungen

<i>L. Brade</i> , Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai (W. Cramer)	214
---	-----

<i>W. Strothmann</i> , Jakob von Sarug, Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien (W. Cramer) . . . . .	216
---	-----

<i>W. Strothmann</i> , Codex Syriacus Secundus (R. Degen) . . . . .	217
---	-----

<i>A. S. Anasjan</i> , Armjanskaja bibliologija V-XVIII vv., tom II (J. Abfalğ) . . . .	218
---	-----

<i>M. Abegjan</i> , Istoriija drevnearmjanskoj literatury (J. Abfalğ) . . . . .	219
---	-----

<i>M. E. Stone</i> , Armenian and Biblical Studies (J. Abfalğ) . . . . .	219
--	-----

<i>A. Šanidze</i> , u.a., Čil-etrat'is iadgari (J. Abfalğ) . . . . .	220
--	-----

<i>El. Metreweli</i> , K'art'ul ħelnacert'a ağceriloba qop'ili saeklesio muzeumis (A) kolek'c'iisa, tomi I <sup>2</sup> (J. Abfalğ) . . . . .	221
---	-----

<i>R. F. Taft</i> , The Great Entrance (G. Winkler) . . . . .	222
---	-----

<i>P. N. Egender</i> , La prière des églises de rite byzantin 1. La prière des heures (G. Winkler)	225
--	-----

<i>N. Sprenger</i> , Theodori Mopsuesteni commentarius in XII Prophetas (A. Davids) . .	226
---	-----

<i>G. T. Dennis</i> , The Letters of Manuel II Palaeologus (F. Tinnefeld) . . . . .	228
---	-----

<i>M. Egloff</i> , Kellia. La poterie copte (Kl. Wessel) . . . . .	229
--	-----

<i>Ch. Coquin</i> , Les édifices chrétiens du Vieux-Caire, vol. I (Kl. Wessel) . . . . .	230
--	-----

<i>I. Hutter</i> , Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften, Bd. 1 (Kl. Wessel) .	231
--	-----

<i>P. Paboudjian</i> - <i>A. Alpago-Novello</i> , Ererouk (Kl. Wessel) . . . . .	233
--	-----

<i>R. Mepisaschwili</i> - <i>W. Zinzadse</i> , Die Kunst des alten Georgien (Kl. Wessel) . . .	233
--	-----

<i>Dumbarton Oaks Papers</i> 30 (Kl. Wessel) . . . . .	236
--	-----

<i>M. Restle</i> , Istanbul- Bursa- Edirne- Iznik (Kl. Wessel) . . . . .	239
--	-----

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

- Prof. Dr. phil. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstr. 95/IV, 8000 München 40.  
Mgr. BARSOM YOUSSEF AYOUB, Archevêché Syrien Orthodoxe, Alep, Syrie.  
Prof. Dr. theol. EDMUND BECK OSB, Abtei, 8354 Metten.  
Dr. theol. LUTZ BRADE, Frankfurter Str. 12, 5800 Hagen.  
Univ.-Dozent P. Dr. theol. WINFRID CRAMER OSB, Abtei Gerleve, 4425  
Billerbeck.  
Prof. Dr. theol. ADELBERT DAVIDS, Berg en Dalseweg 39, Nijmegen, Holland.  
Dozent Dr. phil. RAINER DEGEN, Krummbogen 28F, 3550 Marburg/Lahn.  
Prof. Dr. phil. WAKHTANG DJOBADZE, 1485 Benedict Canyon Dr., Beverly  
Hills, California 90210, USA.  
Prof. Dr. STEPHEN GERO, Brown University, Providence, Rhode Island  
02912, USA.  
Prof. Dr. theol. FAIRY VON LILIENFELD, Sandstr. 4, 8551 Hemhofen.  
Dr. BRIAN MCNEIL, Corpus Christi College, Cambridge, CB2 1RH, England.  
Prof. Dr. theol. OTTO F. A. MEINARDUS, Wittenbergstr. 4, 5400 Koblenz 1.  
Prof. Dr. theol. Dr. phil. JOSEPH MOLITOR (†), Weegen, Amselweg 21,  
5204 Lohmar 1.  
Prof. Dr. theol. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, 5480 Remagen.  
Mgr. JOSEPH NASRALLAH, Vicariat Patriarcal Grec - Melkite - Catholique,  
17, rue du Petit Pont, F-75005 Paris.  
P. Dr. theol. CHARLES RENOUX OSB, Abbaye d'en Calcat, F-81110 Dourgne.  
Prof. P. KHALIL SAMIR SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza Santa  
Maria Maggiore 7, I-00185 Roma.  
Univ.-Dozent Dr. phil. FRANZ TINNEFELD, Stolzingerstr. 41, 8000 München 81.  
Prof. Dr. theol. ARTHUR VÖÖBUS, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park,  
Illinois 60302, USA.  
Prof. Lic. theol. Dr. phil. KLAUS WESSEL, Nadistraße 18, 8000 München 40.  
Prof. Dr. phil. GABRIELE WINKLER, St. John's University, Collegeville,  
Minnesota 56321, USA.

# A B K Ü R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AfO	= Archiv für Orientforschung
AnaphSy	= Anaphorae Syriacae
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
Bardenhewer	= O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I <sup>2</sup> 1913, II <sup>2</sup> 1914, III <sup>2</sup> 1923, IV 1924, V 1932.
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
BKV <sup>2</sup>	= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
Brightm	= E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I : Eastern Liturgies (Oxford 1896)
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
CCL	= Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden <sup>2</sup> 1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCAL	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953)
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
GSL	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
HandAms	= Handes Amsorya
HarvThRv	= Harvard Theological Review
HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies
KWCO	= Assfalg-Krüger, Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975

LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche ( <sup>2</sup> 1957 ff.)
Mus	= Le Muséon
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NouvRvTh	= Nouvelle Revue Théologique
NT	= Neues Testament
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrAn	= Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSy	= L'Orient Syrien
Ost	= Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	= Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient Chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig <sup>3</sup> 1896-1913)
RechBeyr	= Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Ren	= E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I-II (Frankfurt a. M. <sup>2</sup> 1847)
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart ( <sup>3</sup> 1957ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén	= Revue Bénédictine
RvÉtArm	= Revue des Études Arméniennes
RvÉtBy	= Revue des Études Byzantines
RvHistEccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
RvKart	= Revue de Kartvélogie (Bedi Kartlisa), Paris
SC	= Sources Chrétiennes, Paris 1947 ff.
ThGl	= Theologie und Glaube
ThWb	= G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete







Joseph Molitor (†)

## JOSEPH MOLITOR (†)

Am 24. Juli 1978 verstarb der langjährige Herausgeber des *ORIENS CHRISTIANUS*, Professor Dr. theol. Dr. phil. Joseph Molitor, an den Folgen eines Schlaganfalles. Am 16. Juli 1978 hatte Molitor, wie seit mehreren Jahren, noch im Nachbarort Breidt den Sonntagsgottesdienst gehalten. Anschließend unternahm er einen Waldspaziergang in der Nähe. Dabei erlitt er an einer sehr abgelegenen Stelle einen Schlaganfall, der eine einseitige Lähmung und schwere Sprachstörungen zur Folge hatte. Erst nach Stunden fand man den Hilflosen und brachte ihn in das St. Josefskrankenhaus in Troisdorf, wo indes ärztliche Kunst ihn nicht mehr retten, sondern ihm nur noch die letzten Lebenstage erleichtern konnte. Am 24. Juli gegen Abend verschied er. Am 31. Juli wurde er auf dem Nordfriedhof in Siegburg begraben. Molitor stand im 75. Lebensjahr und im 50. Jahre seines Priestertums. Sein Tod bedeutet nicht nur für unsere Zeitschrift, sondern auch für die Kunde des Christlichen Orients insgesamt einen schweren Verlust.

Geboren war Molitor am 11. Dezember 1903 in Köln<sup>1</sup>, wo er auch das humanistische Gymnasium zu Köln-Ehrenfeld besuchte, an dem er an Ostern 1923 die Reifeprüfung mit Auszeichnung bestand. Vom Sommersemester 1923 ab studierte er an der Universität Bonn bis zum Sommersemester 1927 acht Semester katholische Theologie und daneben neun Semester Sprachen des Christlichen Orients und ostkirchliche Liturgie. Nach acht Semestern machte er sein theologisches Abschlußexamen. Das neunte Semester diente der Vorbereitung auf die Promotion bei Professor Anton Baumstark. Am 14. Februar 1928 bestand Molitor das Rigorosum und erhielt nach der Drucklegung seiner mit »sehr gut« bewerteten Dissertation »Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung« am 25. Juli 1930 den Titel eines Dr. phil. Inzwischen war Molitor 1929 in Köln zum Priester geweiht worden. In Fortsetzung seiner Studien promovierte er — wieder in Bonn — bei Professor Heinrich J. Vogels mit der Dissertation »Der Paulustext des heiligen Ephräm« zum Dr. theol. mit der Note »summa cum laude«. Zur Abrundung seiner biblischen Studien wurde Molitor im Herbst 1936 für zwei Semester an das Päpstliche Bibelinstitut nach Rom gesandt.

---

<sup>1</sup> Zum Lebenslauf Molitors vergleiche : J. Abfalg, *Personalia*, in *OrChr* 58 (1974), 173-175; und ders., Professor Dr. Dr. Joseph Molitor zum siebzigsten Geburtstag, in *BEDI KARTLISA. Revue de kartvélologie* 32 (1974), 178-180.

Molitors weiterer Werdegang wurde durch politische Schwierigkeiten stark behindert: am 16. April 1939 wurde er von der Gestapo verhaftet, zu vier Monaten Gefängnis verurteilt und anschließend aus dem Rheinland, bzw. später aus dem Regierungsbezirk Köln, ausgewiesen. Um etwas größere Bewegungsfreiheit zu haben, ließ sich Molitor im Januar 1944 in die Erzdiözese Paderborn beurlauben und übernahm die Diasporapfarrei Lützen bei Leipzig. Dort erlebte er das Ende des Krieges und den russischen Einmarsch. Erst im Oktober 1947 gelang ihm — unter Zurücklassung seiner ganzen Habe — die Rückkehr in seine Heimat in der damaligen britischen Besatzungszone.

So kam es, daß Molitor erst am 10. April 1951 bei der Kath.-theologischen Fakultät der Universität Bonn seine Habilitationsschrift »Chan-metifragmente, ein Beitrag zur altgeorgischen Bibel« einreichen konnte. Am 19. Dezember 1951 erhielt er die *venia legendi* für »Neues Testament und Kunde des Christlichen Orients« und lehrte anschließend sieben Jahre an der Universität Bonn, wo er im März 1958 zum außerplanmäßigen Professor ernannt wurde. Am 1. November 1958 wurde Molitor an die Philosophisch-Theologische Hochschule Bamberg berufen und am 1. Januar 1960 zum ordentlichen Professor ernannt. In Bamberg lehrte er bis zu seiner Emeritierung am 1. April 1970. Seinen Alterssitz schlug er unweit seiner Heimat Köln in der Nähe von Siegburg auf, wo er sich mit großem Eifer weiter seinen Studien über den Christlichen Orient und der Redaktion des *ORIENS CHRISTIANUS* widmete, daneben aber in seiner großen Hilfsbereitschaft auch viel in der Seelsorge der Nachbargemeinden aushalf.

Neben seiner Lehrtätigkeit und der Seelsorge widmete Molitor sein ganzes Leben lang viel Zeit und Kraft der Erforschung des Christlichen Orients. Obwohl er alle Sprachen des Christlichen Orients beherrschte, galt sein Hauptinteresse, zumindest seit seiner Habilitation, zweifellos der georgischen Sprache und der georgischen Bibelübersetzung. Das zeigt schon seine Habilitationsschrift »Chan-meti-Fragmente, ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibel«<sup>2</sup>, seine wortgetreue Übersetzung des gesamten georgischen Neuen Testamentes in der ältesten faßbaren Textgestalt ins Lateinische (in Fortsetzungen erschienen im *OrChr* 1953-1977), seine »Synopsis Latina evangeliorum Ibericorum antiquissimorum« (Louvain 1965), das »Glossarium Latinum-Ibericum-Graecum« (Louvain 1967), vor allem aber sein für die wissenschaftliche Arbeit an der altgeorgischen Sprache und der altgeorgischen Bibelübersetzung unentbehr-

---

<sup>2</sup> Die wichtigsten Werke Molitors sind zusammengestellt in: Julius Abfal, *Bibliographie der Werke von Joseph Molitor in Auswahl*, in *BEDI KARTLISA. Revue de kartvélogie* 32 (1974), 181-183. Dazu Nachtrag in *BEDI KARTLISA* 37 (1979).

liches »Glossarium Ibericum« zum georgischen Neuen Testament (erschienen in fünf Faszikeln, Louvain 1962-1976).

Daneben zeigte sich Molitors Hilfsbereitschaft auf vielen Gebieten, wo er sein umfassendes Fachwissen und seine Arbeitskraft in den Dienst der Wissenschaft stellte :

So sammelte er seit 1956 für das Vetus-Latina-Unternehmen, Beuron, die Varianten der armenischen, georgischen, syrischen und teilweise auch der koptischen Bibelübersetzung. Von 1957-1965 war er als Berater für die Fachgruppe »Orientalia« beim Lexikon für Theologie und Kirche tätig. 1959 wurde ihm die Leitung der georgischen Sektion beim Corpus scriptorum christianorum orientalium übertragen, an der er auch selber tatkräftig durch die Abfassung wichtiger Bände mitarbeitete. Dem wissenschaftlichen Beirat der Zeitschrift BEDI KARTLISA. Revue de kartvéologie, Paris, gehörte er seit 1960 an. 1964 wurde er mit der Leitung der Sektion »Christlicher Orient« in der Görres-Gesellschaft betraut. Mit dem im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegebenen ORIENS CHRISTIANUS stand Molitor schon seit der Veröffentlichung seiner philosophischen Dissertation (ab 1930) in Kontakt. 1956 wurde er Mitherausgeber, 1965 Herausgeber unserer Zeitschrift und zugleich ihr treuester Mitarbeiter. Als ihn der Tod ereilte, hatte er bereits einen Beitrag für den Jahrgang 1979 über die Osterberichte in der äthiopischen Bibelübersetzung begonnen, ein Zeichen dafür, wie sehr ihn der ORIENS CHRISTIANUS bis an sein Lebensende beschäftigte.

So hinterläßt Molitors Tod an vielen Stellen schmerzliche Lücken. Um ihn trauern nicht nur seine Freunde und seine Fachgenossen vom Christlichen Orient, sondern auch seine ehemaligen Hörer in Bonn und Bamberg, die er in das Neue Testament und in den Christlichen Orient einführte, und nicht zuletzt die Gläubigen im Umkreis seines Alterssitzes, denen er bis zuletzt und bis zur Erschöpfung seiner Kräfte ein treuer Seelsorger war. R.i.p.

Julius Abfalg

# Die armenische Version des Hebräerbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht

von

JOSEPH MOLITOR (†)

Die vorliegende Übersetzung beruht auf der vierbändigen Ausgabe des armenischen Alten und Neuen Testamentes (Venedig 1805), deren Erwerb ich dem gütigen Entgegenkommen der armenischen Mechitharisten in Wien verdanke. Der armenische Text des Hebräerbriefes steht in Band IV S. 505-526. Auf jeder dieser Seiten werden unter dem Strich, als »Anmerkungen« Varianten ohne Nennung der benutzten Vorlagen durch die allgemein gehaltenen Sigla »manche« oder »viele« beigelegt sowie auch durch den armenischen Eigennamen »Oskan«. Gemeint ist damit der armenische Bischof und Editor Oskan († 1675), der vom Katholikos Philippus (1633-1655) nach Edschmiatsin berufen, sich dort die Kenntnis der lateinischen Sprache aneignete und bis 1669 nicht weniger als 17 armenische Werke in der Offizin seines Bruders in Amsterdam drucken liess, darunter auch die oben genannten Bibeltexte, die er nach der lateinischen Vulgata (!) korrigierte. Wir bringen aus seinen Zitaten nur solche, die für unseren Text hier von Bedeutung sind. Dagegen bezeichnet jede unterstrichene Form einen von Oskan naturgemäss nicht gekennzeichneten Syriazismus.

1,1 Multis sortibus (verb. artibus) et multis modis antea (olim) locutus – est Deus cum patribus nostris [in] prophetis (instr.); 2 in fine dierum harum (horum) locutus – est nobis <cum> [in] Filio, quem posuit heredem omnis (= universi), quo (= per quem) et aeternitates (= saecula) fecit. 3 Qui est lumen gloriae et imago substantiae eius, qui fert (= portat) omne (= omnia) virtutis suae, sanctificationem (= purgationem) peccatorum nostrorum faciens, sedit (!) á (verb. pro) dextera magnitudinis (= maiestatis) in altis (= excelsis): 4 tanto magis (= melior) factus[est] quam Angeli, quanto melius (verb. bonum adhuc), quam (= quanto) iis nomen hereditavit.

5 Nam ad-quem (= cui) dixit ex Angelis (= Angelorum): Filius meus es tu, ego hodie genui te? Et iterum: <quoniam> ego factus-sum ei in patrem, et ipse erit mihi in filium. 6 Sed quando rursum introducit primogenitum in terram, dicit: Adorent (verb. terram osculentur) eum (verb. ei) omnes Angeli Dei. 7 Sed ad Angelos dicit: Qui fecit Angelos suos spiritūs, et ministros suos flammam ignis. 8 Ad Filium autem dicit: Thronus tuus, Deus, in aeternitates aeternitatum, virgo rectitudinis (= aequitatis!) virga regni tui. 9 Dilexisti iustitiam et odisti illegalitatem (= iniquitatem); propter hoc unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae magis quam proximos tuos. 10 Et: Tu Domine, a principio terram fundasti, et opera manuum tuarum caeli sunt. 11 Ii (= Ipsi) pereunt et tu stas et manes; (om et gegen syp!) ut vestimenta veterascent. 12 Ut (= velut; om: Et!) paenulam circumplicabis eos ut-vestimentum et circumplicabuntur; at tu idem autem es, et anni tui non decrescent (mancabunt). 13 Ad quem unquam dixit ex Angelis: Sede a dextra mea (= a dextris meis), donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. 14 Nonne <certo> omnes spiritūs sunt necessarii, qui mittuntur in administrationem propter illos, qui hereditaturi sunt salutem?

2,1 Propter hoc oportet nos magis adhuc auscultare verba dicentium, nequaquam pereffluamus. 2 Si enim quod per (verb. in manu c. gen.) Angelos dictum (verb. locutum)-est verbum, firmum factum-est, et omnis praevaricatio, et inoboedientia recepit poenam punitionis (castigationis). 3 Nos, qua-ratione (= quomodo) liberabimur (= effugiemus) tardati in illiusmodi (= tali) salute? quae initium (verb. principium) accepit loquendi a Domino et per eos, qui audierunt, in nobis firmata-est. 4 Testatus a Deo signis et prodigiis, et variis virtutibus, et partibus (= distributionis) spiritus sancti, secundum suam voluntatem (pl. t.). 5 Quia nōn Angelis subiecit futurum mundum, de (verb. propter) quo et nos loquimur. 6 Testatus-est quis in-quodam loco et dicit: Quid est homo, quod memor-eris eius, vel filius hominis, quoniam providentiam facies ei (= visitas eum). 7 Modicum quid humilem fecisti (= minuisti) eum quam Angelos (= ab Angelis): gloria et honore coronasti eum, et statuisti (= constituisti) eum super opera-manuum tuarum. 8 Omne <ullum> (= omnia) submissum fecisti sub pedibus eius: Iam (= nunc) in subiciendo omne, nihil reliquit non subiectum ex (= ab) eo. Ab nunc non adhuc videmus iubiectum ei omne.

5 »manche« et ego. — 7 »manche«: in spiritus ... suos in flamman ignis. — 8 »manche«: aeternitatum, virga virtutis.

Kap. 2, 2 »manche«: fidele-factum-est. — 6 »manche« inquisitionem (= providentiam) ullam facies tu. — 7 »manche«: modicum ullum.

9 Sed modicum (pusillum) quod[dam] humiliatum [magis] quam Angeli, videmus Iesum propter passionem (pl. t.) mortis, gloria et honore coronatum, ut gratiā Dei propter omnes (= pro omnibus) mortem gustaret. 10 Quia decebat autem eum, propter quem omne (= omnia) et quo (= per quem) omne (= omnia), multos filios in gloriam ducere, et ducem salutis eorum passionibus (= per passionem) consummare. 11 Quia qui <quos> sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno erant omnes. Propter quod non turpitudinem putat fratres nominare eos, et dicere: 12 Annuntiabo nomen tuum fratribus meis, et in medio ecclesiae benedicam te. 13 Et iterum: <Quoniam = :> Ego ero sperans (= fidens) eum (= in eum); et iterum: Ecce en ego et liberi (pueri) mei, quos dedit mihi Deus. 14 Iam (= nunc) quia pueri [con]sociaverunt (= communicaverunt) sanguini et corpori, et ipse <autem> propinquitate comparticeps factus-est (= participavit) eisdem, ut morte sua evacuaret (= destrueret) illum, qui principatum (= imperium) mortis habebat, hoc(id) est satanam, 15 et salv(os)-faceret (= liberaret) illos, qui mortis timore sēper stabant (= erant) obnoxii in-servitute (= servituti). 16 Nam nusquam Angelorum pugnum infigit (= Angelos apprehendit), sed prolem Abrahae apprehendit. 17 Unde autem oportebat (= debuit) per omnia (instr.) fratribus assimilari, ut misericors fieret (verb. fiat), et fidelis pontifex ex personae-Dei regione, ad absolvendum (= ut solveret) peccata populi. 18 Quia quō ipse passus-est, tentationem operatus (= tentatus), potens est et tentatis adiutorem fieri.

3,1 Unde, fratres sancti, caelestis vocationis participes, considerate <per> Apostolum et pontificem confessionis nostrae <per> Iesum Christum, 2 qui fidelis est creatori suo (gen. !), sicut et Moyses (Movsēs) in omni (= tota) domo eius. 3 Quia magis adhuc (= amplioris) gloriae quam Moyses dignus factus-est, quanto magis (= ampliorem) honorem habet (verb. habeat) quam domus, domūs-factor. 4 Quia omnis domus [quae] fabricatur ab aliquo fabricatur; qui autem omne (= omnia) fecit, Deus est. 5 Moyses fidelis est in omni (= tota) domo eius ut(=tamquam) servus, abs (= ex) testimonio verborum dicendorum (= quae dicenda [erant]): 6 sed Christus [sic]ut filius super domum suam; cuius domus nos autem sumus, solum si fiduciam et gloriationem (= gloriam) spei usque in (= ad) finem firmam habeamus (= retineamus). 7 Quapropter sic dicit spiritus sanctus: Hodie si vocem eius audieritis, ne obduretis corda vestra ut in amaritudine in die tentationis in deserto, 9 ubi tentaverunt me patres

---

9 »manche«: propter nos omnes. — 15 »manche«: mortis timoris semper autem erant. — 17 »manche«: Unde (om autem).

Kap. 3, 1 »manche«: Iesu Christi. — 3 »manche«: quanto adhuc magis. — 5 »Oskan«: in testimonium verborum. — 6 »manche«: Christus autem.



vestri, investigaverunt (= probaverunt) me et viderunt opera mea quadraginta anni[s] (sg. !). 10 Propter quod infensus-fui generationi huic et dixi : semper errantes sunt cordibus, et ii (= ipsi) non cognoverunt vias meas, 11 sicut iuravi in ira mea : Si (verb. quoniam) introibunt in requiem meam. 12 Videte, fratres, ne-forte unquam fiat (= sit) in aliquo ex vobis (= vestrum) cor malum diffidentiae (= incredulitatis), seditiosum fieri a[bsque] Deo vivo; 13 sed consolamini (imp.) invicem per-singulos-dies (adv.), quamdiu (= donec) Hodie (verb. haec-dies[-ista]) prima stat, <ut> ne quis obduretur ex vobis deceptione (fallaciā) peccatorum. 14 Nam participes facti-sumus Christi, si tamen (verb. solum quoniam) principium (= initium) firmitatis (= substantiae !) usque ad inem constantem (= firmum) habeamus (= retineamus). 15 In-dicendo (= dum dicitur), hodie si vocem eius audieritis, ne obduretis corda vestra ut (= sicut) in amaritudine. 16 Nam quidam audiverunt et amarum-reddiderunt (= exacerbaverunt), sed non omnes qui exierant (verb. exeuntes erant) ex Aegypto per (verb. in manu) Moysen. 17 Cui (verb. ad-quendam) infensus-est quadraginta annos (= annis)? Nonne (verb. non profecto) a delinquentibus, quorum ossa ceciderunt in deserto <ibi>. 18 Cui iuravit non-intrare in requiem suam, nisi incredulis? 19 Et videmus, quia non potuerunt intrare propter incredulitatem.

4,1 Timeamus abhinc (= ergo), ne-forte in-relinquendo promissionem introeundi in requiem eius, inveniatur [ali]quis aliquis ex vobis deminutus (= reservatus). 2 Nam sumus evangelizati sicut et illi; sed iis nihil profuit (verb. eos ... adiuvit) auditus verborum indocilium in oboedientiam fidei. 3 Sed nos intramus in requiem, qui credidimus, sicut et dixit : Quoniam sicut iuravi in ira mea : <quoniam> introibunt (intrabunt) in requiem meam, si tamen opera (verb. facturae) a principio mundi facta (= perfecta) erant. 4 Nam dicit alicubi propter diem septimam (= de die septima) sic : Et requievit Deus <in> die septima ab omnibus operibus suis. 5 Et hic (adv.) iterum dicit : Quoniam intrabunt in requiem meam. 6 Et iam, nam (= quoniam) prohibiti-sunt quidam intrare in eam, et qui prae-evangelizati erant, non intraverunt propter incredulitatem; 7 iterum aliam (alteram) diem definit (= terminat) hodie in David, et dicit post tantum temporum (pl. t. = temporis), sicut prae[vie] dixit : Hodie in David, et dicit, post tantum temporum (pl. t. temporis), sicut prae[vie] dixit : Hodie si vocem eius audieritis, ne obduretis corda vestra. 8 Quia si eos Iesus (jiso vaj) refecisset, tunc propter aliam diem (= de alia die) non loqueretur post illam [diem]. 9 Iam (= nunc) alicubi deminutus (= reservatus) est sabbatismus populo Dei. 10 Quia qui intravit in requiem

---

14 »eine Handschrift« : principium (= initium) fiduciae.

Kap. 4, 2 »eine Handschrift« : verborum non-factorum.

eius, et is (= ipse) requievit a suis (= propriis) operibus illinc, sicut et Deus a suismetipsis. 11 Studiosi-simus (= festinemus) abhinc (= ergo) intrare in illam requiem : ut ne quis [sub] eodem exemplo incredulitatis cadat. 12 Quia vivum est verbum Dei et efficax et acutum (= acutius, penetrabilius) quam omnis gladius anceps, et transit usque ad separationem halitūs et spiritūs et connexionum et recti, et conquisitor est sensuum et cogitationum cordium. 13 Et non-existit (= non est) creatura invisibilis in vultu (pl. t. = conspectu) eius; sed omne <ullum> (= omnia) totum-apertum (= nudum) stat coram oculis eius, de quo nobis verba sunt. 14 Habemus abhinc (= ergo) pontificem magnum, [qui] transiit (verb. part. aor. transiens) per caelos, Iesum Filium Dei : stabilem stemus (= teneamus) confessionem. 15 Nam nón habemus pontificem, qui non-sit potens (= possit) patiens fieri (= compati) infirmitatis nostrae (= infirmitati nostrae); sed experimentum (= tentatum) est [in] omni (= per omnia) secundum similitudinem, sine peccatis (= absque peccato). 16 Accedamus (= Adeamus) abhinc (ergo) [cum] fiduciā (instr.) coram throno gratiae eius, ut recipiamus misericordiam et inveniamus gratiam in tempore-opportuno afflictionis.

5,1 Quia omnis pontifex ex hominibus acceptus, propter homines (coll.) stat (= exstat) ad partem-Dei illuc, ut offerat oblationes et sacrificia propter peccata (= pro peccatis): 2 mensurā passionis-participationis potens est fieri ignorantibus et errantibus; nam et ipse autem infirmitate affectus est. 3 Propter illud necesse (verb. necessitas) est sicut propter populum, eodem-modo et pro semetipso offerre oblationes propter peccata (= pro peccatis). 4 Et nón sibimetipsi quis accipit (= sumit) honorem, sed vocatus a Deo, sicut et Aaron (aharon). 5 Eodem-modo et Christus nón semetipsum glorificavit fieri pontificem, sed qui locutus-est ad (verb. apud) eum <quoniam> : Filius meus es tu, ego hodie genui te. 6 Sicut (= quemadmodum) et in secundo (= altero [loco]) dicit : Tu es sacerdos in aeternitatem (= aeternum) secundum ordinem Melchisedech (melk'isedek). 7 Qui in diebus corporis sui orationes et supplicationes apud illum, qui potens erat salvum-facere eum, vehementer [cum] clamore et lacrimis offerebat, et [ex]auditus <factus->est iuxta (= secundum) bonitatem (= excellentiam). 8 Si tamen (= Quamquam) Filius est, didicit ex passionibus <illinc> oboedientiam. 9 Et ut consummatus-est, factus-est omnibus obtemperantibus sibi occasio (= causa) salutis aeternitatum (= aeternae). 10 Et nominatus-est a Deo pontifex aeternitatum (= in aeternum) secundum ordinem Melchisedech. 11 Propter quod (= De quo) multa sunt nobis verba, et difficilia ad (verb. in) separandum (= explicandum); nam imbecilles facti-estis ad-audiendum (instr.). 12 Eo quod oportebat fieri magistros

propter tempus: iterum necesse est vos docere, <quoniam> quae sint scripta-exordii (= principii) verborum Dei; et facti-estis (verb. imp.: fiat!) indigentes lacte, et nón firmā (= solida) escā. 13 Quia omnis qui lactans est, ignorans est verbi iustitiae; nam parvulus est. 14 Sed consummatorum (= perfectorum) est firma esca quorum (= eorum qui) propter in mensuras [per]venire (= perventionem) sentientes instructi sunt electionis (= discretionis) boni et mali.

6,1 Propter quod (= quapropter) relinquen[te]s verbum (= sermonem) principii (= inchoationis) Christi, in consummationem (perfectionem) venimus, ne rursum fundamentum iacere (= iacientes) paenitentiae a mortuis operibus, et fidei quae in (= ad) Deum, 2 et baptismatum doctrinae, et manuum-impositionis <manuum>, et surrectionis mortuorum et iudicii aeternitatum (= aeterni). 3 Et iam faciemus illud (= hoc), si Deus permittet (= permiserit). 4 Nam impossibile est semel baptizatis, qui gustaverunt caelestia dona, et [con]sortes facti-sunt spiritūs sancti, 5 et pulchri verbi Dei exemplar gustaverunt, et virtutes futuri mundi, 6 et prosternent, rursum renovari in (= ad) paenitentiam, et denuo crucifigere sibimetipsis filium Dei et iterum infamare. 7 Nam terra, quae bibit pluviam multipliciter venientem super eam, et gignit (= generat) fructūs fertiles illis, propter quod operati-sunt, recipit benedictionem a Deo. 8 Quae autem fert spinam et tribulum, inutilis est et prope (= proxima) in maledictiones, et finis eorum in combustionem. 9 At firmatus sum propter vos, dilecti, in bonum illuc, et quod plenum est salute: quia tamen (= tametsi) sic (= ita) loquimur. 10 Nón [enim] iniustus <ullus> est Deus, oblivisci (= ut obliviscatur) opera vestra et dilectionem (= caritatem), quam ostendistis in nomine eius, quia ministrabatis sanctis (verb. sanctos) et ministratis. 11 Et nos desideramus, ut unusquisque ex vobis eandem sollicitudinem ostendet in firmitate<m> spei usque ad finem; ut non (verb. ne) stupidi fiat: imitatores efficiamini (fiatis) illorum, qui fide et longanimitate hereditaverunt promissiones. 13 Quia Abrahae (dat.) promittens promissiones Deus (gen.!) [fuit]; nam in (= per) alium aliquem in magnum (= maiorem?) non exsistebat iurare, 14 in (= per) semetipsum iuravit et dicit (= dicens): Utique benedicendo benedicam te, et multiplicando multiplicabo [te]. 15 Et ita longanimiter fiens (= ferens) secutus-est promissiones. 16 Profecto homines (coll.) quod[cumque] sup[ra] est quam seipsi, <in> (= per) illud iurant, et omnis contrarietatis (= controversiae) eorum sententia (responsum) in (= ad) firmitatem (confirmationem), iuramentum (iusiurandum) est. 17 [In] quo magis adhuc (= abundantius) volens Deus ostendere hereditibus firmitatem (= immobilitatem) cogitationis suae (= consilii sui), interposuit iureiurando: 18 ut per (verb. abl.) duas immutabiles res, quibus (abl.) impossibile est (verb. sit) mentiri Deum (gen.), firmam con-

solationem habeamus, qui confiden[te]s facti-sumus incipere (adoriri) futuram spem, 19 quam [sic]ut ancoram firmam et immobilem habemus (conj. habeamus!) animarum nostrarum, quae et incedit (verb. intrat) in-interiorem regionem velaminis, 20 ubi praecursor noster Iesus intravit propter nos, secundum ordinem Melchisedech, factus-est pontifex aeternitatum (= in aeternum).

7,1 Nam hic Melchisedech, rex erat Salem (saghimaj gen.), sacerdos Dei summi, qui exivit obviam Abrahae, quando iterum veniebat ab interfectione (= a caede) regum et benedixit ei (acc.) 2 Cui et decimas ab omni dedit Abraham: primum interpretatur rex iustitiae, tunc rex Salem (saghimaj gen.), quod est rex pacis, 3 sine-patre, sine-matre, non-putatus in generationes (= sine genealogia), cuius non principium (= initium) dierum, et nón (= neque) con]summatio vitae; [as]similatus filio Dei, permanet sacerdos perpetuus (= in perpetuum). 4 Iam videte, qualis quis erat hic, cui et Abraham decimas dedit ex (= de) praeda <illinc> patriarcha <ille>. 5 Et qui ex filiis Levi sacerdotium accipiunt, mandatum (praeceptum) habent decimare (= decimas-sumere) a-populo (verb. populum) secundum legem (pl. t.), id-est fratres suos (= a fratribus suis), quamquam et exierint a (= de) lumbis Abrahae. 6 Non-Computatus (= - Annumeratus) autem in generationes ex (= ab) eis decimavit Abraham (acc. = decimas-assumpsit ab Abraham), et eum, qui promissiones receperat, benedixit. 7 Quia sine omni contrarietate (= contradictione) minus (= quod minus est) a bono (= meliore) benedicitur. 8 Et hīc (adv.) homines mortales decimas accipiunt: at tibi testimonio-confirmatum-est (verb. contestatum est), quoniam vivus est (= vivit): et sicut verborum ordo est dicere (= ut ita dictum est). 9 Quoniam per-Abraham et Levi autem, qui decumam accipiebat (impf.) decimatus est: 10 quia adhuc in lumbis patris sui erat, quando obviam factus-est (= obviavit) ei Melchisedech. 11 Iam autem si (= Si ergo) consummatio per levitas sacerdotii (= per sacerdotium Leviticum) erat; nam populus in illa lege [in]scriptus-est, quid necesse erat secundum ordinem Melchisedech alium sacerdotem surgere, et non dicere <quod>: secundum ordinem Aaron (aharowni)? 12 Sed in restauratione sacerdotii necessarium erat et legis (verb. legem) mutationem fieri. 13 Quia de quo (= in quo) sic dicit[ur], ex (= de) alia tribu habita-est societas, ex (de) qua nullus (verb. ne quis) fuit (verb. factus-est) con]sors mensae (altaris). 14 Iam (= nunc) manifestum autem est, quoniam (= quod) ex generatione Iuda(e) effulsit Dominus noster; ex qua tribu (verb. qua generatione) propter sacerdotes (= de sacerdotibus) Moses (movsēs) nihil (ullum non) locutus-est. 15 Et adhuc magis manifestum est, quoniam

secundum similitudinem Melchisedech surrecturus est alius sacerdos, 16 qui non secundum carnale (verb corporale) mandatum factus-est, sed secundum virtutem vitae interminabilis 17 Nam testatur <quoniam> Tu es sacerdos in aeternitatem (= in aeternum) secundum ordinem Melchisedech (gen) 18 Reprobatio fiebat primi mandati, propter eius infirmitatem et inutilitatem 19 Nam nihil[o] consummationem operatae-sunt leges, et ingressus (introductio) illustris spei, qua appropinquamus (proximamus) ad Deum 20 Et tantopere, quia non sine iureiurando, quia sunt quidam, qui sine iuramento (iureiurando) sunt facti (verb stantes) sacerdotes 21 At hic iuramento (iureiurando) per illum, qui dixit in (ad) eum Iuravit Dominus et non adhuc paenitebit [eum] tu es sacerdos in aeternitatem (= aeternum) 22 Et tantopere melioris testamenti factus-est promissor (= sponsus) Iesus 23 Et multi sunt statuti sacerdotes, propter mortem prohibiti (verb prohibere) <ad->permanere 24 hic autem propter in aeternum vivendum (= eo quod in aeternum vivit) sine transeundo habet sacerdotium 25 Unde et vivum-(= salvum-)facere totum (= ex toto) potens est accedentes eo (= per eum) ad Deum nam semper vivens est (= vivit) fieri (esse) advocatum propter eos 26 Quia talis (verb huiusmodi) autem et decebat nobis pontifex, sanctus, sine-peccato, innocens, separatus (= segregatus) a peccatoribus et excelsior <quam> caelis 27 Cui non semper necesse (verb tributarium) est sicut aliis pontificibus, primum propter sua peccata (= pro suis peccatis) oblationes offerre, et tunc propter populum (= pro populo) Hic autem illud semel consummavit, quia seipsum obtulit oblationem 28 Lex (pl t) homines statuit (= constituit) pontifices affectos infirmitate verbum autem iuramenti (iusiurandi) post legem Filium qui [in] aeternitatem (= in aeternum) consummatus (= perfectus) est

8,1 Et verborum caput (= capitulum) dictorum Talem (verb huiusmodi) habemus pontificem, qui sedet á-dextera (abl) magnitudinis throni in caelo (verb caelis), 2 sanctitatum (= sanctorum) minister et tabernaculi veritatis (= veri), quod Dominus erexit (fixit) et non homo 3 Quia omnis pontifex propter (= ad) offerendum sacrificia et oblationes constituitur (verb stat), unde necesse est et ei (= eum) habere [aliquid] quod offerat 4 Quia quoniam (= si) esset (verb erat) e terra, forsán nó n esset autem sacerdos, quia existerent (verb existant), qui offerrent secundum legem (verb leges) oblatione[s] (verb oblationem), 5 qui exemplari et legibus ministrabant caelestium Sicut et perscriptum (= praeceptum) est Moysi, quando consummaturus-erat tabernaculum horae Vide, dicit (= inquit), facito omne (= omnia) secundum exemplum, quod ostensum-est tibi in monte 6 At nunc superabundans adhuc ministerium assecutus-est

(+ Iesus !), quanto melioris adhuc testamenti est mediator, quod in abundant[ibus] promissionibus stabilitum (= sancitum) est 7 Quia si primum [testamentum] innocens (irreprehensibile) erat (= esset), tunc secundi locus non quaereretur (= inquireretur) 8 Is ecce maledicit eos et dicit ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum, 9 non secundum testamentum, quod posui cum patribus eorum in die, <in> qua accepi (= apprehendi) <in> manum [eorum] educere eos ex (= de) terra Aegyptiorum, et quia ii (= ipsi) non [per]manserunt in testamento meo, et ego neglectos feci (= neglexi) eos, dicit Dominus omnipotens 10 Sed hoc est testamentum, quod [dis]ponam domui Israel post dies illos, dicit Dominus Dabo leges meas in sensum (pl = mentem) eorum, et in corda eorum scribam eas et fiam (= ero) eis Deus, et ii (= ipsi) erunt mihi in populum 11 Et non adhuc docebunt ( ! ) unusquisque [con]cives suos, quia omnes cognoscant (= cognoscent) me a minoribus (= minore, verb modico) usque-ad maximos eorum 12 quia propitius ero (fiam) iniquitatibus (verb illegalitatibus) eorum, et peccatorum eorum et illegalitatum (= iniquitatum) autem (verb aliter) non adhuc memor ero 13 Iam (= Nunc) dicendo novum veteravit prius Et quod inveterascit et senescit, prope est in corruptionem (= corruptioni)

9,1 Habere habebat (= Habuit) et primum (= prius) iustificationes ministerii tum (tunc = et) mundanam sanctitatem (= sanctum saeculare) 2 Quia tabernaculum primum praeparatum est sic in quo [erant] candelabrum, et mensa, et panis (nom) oblationum, quae sanctitas (= sancta) vocabat[ur] 3 Et post secundum velamentum tabernaculum quod vocabat[ur] sanctitas sanctitatum (= Sancta sanctorum), 4 in quo stabat thuribulum aur[e]um (verb aurum), et arca testamenti (pl t) circumdata (= circumtecta) intrinsecus (adv) et extra (adv) auro, in qua urna aurea plena mannā, et virga Aaron (gen) quae effulsit, et tabulae testamentorum (= testamenti), 5 et super eam Cherubim (pl) gloriae, quae obumbrabant super propitiationem (= propitiatorium), propter quod (= de quo) nōn est nunc dicendum (verb dicere) unum post unum (= per singula) 6 Et illud omne sicut ita futurum stabat (= erat) in primo (= priori) tabernacula in omni tempore introibant sacerdotes ministeria consummare (= consummantes), 7 at in secundo semel in-anno (loc) pontifex, et illud non sine sanguine, quem offerebat propter suam (= pro sua) et propter (= pro) populi ignorantiam (= ignorantia) 8 Hoc ostendente (= significante part) Spiritu sancto, antequam manifestans erat viam sanctitatum (= sanctorum), nam nondum primum tabernaculum habebat firmitatem 9 Quae est

parabola (verb. exemplar) temporis, quod instabat (verb. coram stabat), in qua (= iuxta quam) oblationes et sacrificia offerebantur, quae non poterant secundum (iuxta) sensum (= conscientiam) consummare ministros (= servientes), at solum escis (= in cibis) et [in] potibus. 10 Et multiformibus (= variis) baptismatibus, corporis iustitiis, quae usque in (= ad) tempora directionis (rectitudinis = correctionis) super-positae-sunt. 11 Sed Christus veniens (= assistens) pontifex futurorum bonorum, magno et consummato et non-manufacto tabernaculo, hoc ipsum est, quod non harum creaturarum: 12 et non (= neque) sanguine hircorum et vitulorum, sed suo sanguine intravit semel in sanctitatem (= sancta) aeternam inveniens salutem (= redemptionem). 13 Quia si sanguis taurorum et hircorum et cinis vitularum (vitulorum) aspersos coinquinatos sanctificabat ad corporis sanctificationem, 14 quanto <adhuc> magis sanguis Christi, qui per Spiritum aeternum obtulit se[met]ipsum innocentem (= immaculatam) oblationem Dei, sanctificabit (= emundabit) conscientiam sensuum vestrorum a mortuis operibus <illinc> ministrare (= servire) Deo vivo (= viventibus)? 15 Et propter illud (= ideo) novi testamenti est mediator, quia quando mors fieret, in salvationem (redemptionem) propter primum testamentum delictorum, promissiones accipiant praedestinati in hereditatem aeternitatum (= aeternam). 16 Nam ubi testa[mentum] est, necesse est mortem a-nobis [af]ferre (= intercedere) testatoris. 17 Quia testa[mentum] post mortem firmum (= confirmatum) est; si non (= alioquin nondum), qua-ratione est (verb. sit) firmum, dum testator vivus est? 18 Unde et nón primum sine sanguine renovabatur. 19 Nam ut [-primum] annuntiata-sunt omnia mandata legum (= legis) a Moyse populo, accipiens sanguinem taurorum et hircorum cum-aqua et lana coccinea et hyssopo: testamenta autem et omnem populum aspersit, 20 et dicit (= dicens): Hic est sanguis testa[menti], quod mandavit vobis Deus. 21 Et tabernaculum et omnem supellectilem ministerii eodem-modo (= similiter) aspersit sanguine (verb. sanguinem). 22 Et paene omne <ullum> sanguine sanctificabatur (= mundabatur) secundum leges (= legem); et sine effusione sanguinis non-fiebat remissio. 23 Nunc necesse erat legitimos tales (verb. illius modi) sanctificari; et natura autem caelestium melioribus (verb. abundantibus) adhuc oblationibus (= hostiis) quam hos (istos). 24 Quia nón in manufacta Sancta (verb. sanctitates) intravit Christus in exemplum veritatis, sed in exemplaria (verb. naturam) autem in caelos (= caelestia), ad-se-paestandum vultui Dei propter nos (= pro nobis). 25 Nón ut multipliciter offerat semetipsum oblationem, sicut (= quemadmodum) pontifex qui intrabat in sanctitatem (= sancta) sanctorum per singulos annos (verb. annum [pro] anno) [in] sanguine alieno. 26 Alioquin oportebat eum (verb. ei) multipliciter pati ab-origine mundi; at iam (= nunc) ecce hic semel in consummatione<m>

aeternitatum (= saeculorum) in (= ad) contumeliam (= destitutionem) peccatorum sua oblatione manifestatus est (= apparuit). 27 Et quemadmodum stat (= permanet = statutum-est) hominibus semel mori, et post illud (= hoc !) iudicium : 28 eodem-modo (= sic) et Christus semel oblatus : oblatio ad tollenda peccata multorum; <autem> secundo [autem] sine peccatis manifestabit [se] (= apparebit) illis, qui praestolentur (= exspectant) eum fide (pl. t. !) in salutem.

10,1 Nam umbram futurorum bonorum habebat lex (verb. habebant leges), et non eandem formam causarum (rerum): [per] singulos annos easdem oblationes offerunt usque-ibi (= indesinenter?), quae nón sunt potentes (= possunt) offerentes consummare (= perfectos facere). 2 Sin (= alioquin) cessarent in offerendo (= offerre), propter et nón ullam abhinc (= ultra) conscientiam haberent (verb. habendi) [peccati], ministrarent semel sanctificati: 3 sed illico in eodem (= in ipsis) in commemorationibus peccatorum (gen. pl. v. peccatum!) stant (manent) per singulos annos. 4 Nam nón poterat sanguis hircorum et taurorum tollere (auferre) peccata. 5 Quapropter in intrando suo (= ingrediens) in mundum dicit: Sacrificia et oblationes nón voluisti, at corpus firmasti mihi: 6 cum holocaustis et pro peccatis non tibi-complacuerunt. 7 Tunc dixi: <quoniam> Ecce veni: in sermone scripturae scriptum est propter me, facere (= ut faciam) voluntatem tuam, Deus. 8 Superius dicit <quoniam>: Per sacrificia, et per oblationes, et per holocausta et <per> propter peccata nón placuisti et noluisti (verb. nón voluisti), quae secundum legem offerebantur. 9 Tunc dicit: Ecce en venio facere voluntatem tuam, Deus: amovet (= aufert) primum, ut secundum (= sequens) retribuatur (= statuatur). 10 Qua voluntate et nos sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel. 11 Et omnis sacerdos stat quotidie in ministratione <m> (= ministrans), et easdem oblationes offert multipliciter, quae nunquam possunt (verb. potentes sunt) tollere (= auferre) peccata. 12 Hic autem unam propter peccata (= pro peccatis) offert oblationem, et sempiternus sedit (= in sempiternum sedet) secundum (= ad) dexteram Dei: 13 Et abhinc (= de cetero) praestolatur (= exspectat), donec ponantur inimici sui (= eius) sub pedibus suis. 14 Nam una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum. 15 Sed [con]testatur nos et spiritus sanctus, post dicendum prae[vie]: 16 <quoniam> Hoc est testamentum, quod ponam per- (= ad-) patres eorum post dies illos, dicit Dominus; dabo legem meam in mentibus eorum et in cogitationibus (verb. cogitationes) eorum scribam eas. 17 Tunc dicit: <quoniam> peccatorum eorum et illegalitatum (= iniquitatum) eorum, <sed> nón adhuc memor-ero (= non recordabor amplius). 18 Ubi autem remissio est, non adhuc (= iam non) necesse est propter peccata oblatio. 19 Habemus abhinc (= itaque), fratres, fiduciam



in introitu <m> sanctitatum (= sanctorum) [in] sanguine Iesu, 20 quam renovavit (= initiavit) nobis viam novam, et vivam (= viventem) per velamen, id est corporis sui, 21 et sacerdotem magnum super domum Dei : 22 Accedamus veris cordibus (= cum vero corde), [in] plenitudine fidei, abluti corda a conscientia malorum et baptizati (= abluti) corpus in aqua sanctitatis. 23 Constantem (verb. constans) habeamus (= teneamus) confessionem immobilis spei, quia fidelis est qui promisit. 24 Et consideremus invicem, stimulatione (provocatione) dilectionis (caritatis) et operum bonorum. 25 Et ne relinquatis collectiones invicem, sicut consueti sunt quidam, sed consolemini, et tantopere adhuc magis, quanto videatis (= videritis) diem appropinquantem. 26 Quia voluntario sensu si delinqui<a>mus post acceptionem scientiae (= noticiae) veritatis, posthac non iam necesse est propter peccata oblatio (= hostia); 27 sed terribilis praestolatio (= exspectatio) iudicii et aemulatio ignis, quae consumptura est adversarios. 28 Contemnens quis (gen.) legem Moysi, sine misericordia (verb. misericordiis) apud duos vel tres testes morietur : 29 quanto autem severā (verb. forti) poenā dignum computetis (conj.) illum, qui filium Dei ad pedem infixit (= conculcaverit) et sanguinem novi testamenti mixtum (= pollutum) computaverit, [in] quo sanctificatus est, et spiritum gratiae dishonoravit ? 30 Sed scimus illum, qui dixit : mea (= mihi) est (verb. sunt) vindicta (pl. t.); et ego retribuam, dicit Dominus. Et iterum <quoniam> : Iudicabit Dominus populum suum. 31 Ecce magnum est cadere in manus Dei vivi (= viventis). 32 Iam memores-estote (= rememoramini) dies primos (= pristinos), in quibus illuminati multas afflictiones et passiones sustinuistis (verb. sustinetis !). 33 Modo (= In altero) in impropriis et in tribulationibus pudore-suffusi (= spectaculum-facti), modo (= in altero) comparticipes (= socii) illiusmodi (= talium) laborum (= taliter conversantium) fieri (= effecti). 34 Nam et cum vinctis compassi-estis, et rapinam bonorum vestrorum cum-gaudio recepistis; nam sciebatis, quoniam meliorem adhuc possessionem (= substantiam) habetis [vobis]metipsis in caelis, ubi stant et manent (= manentem). 35 Iam ne amoveatis a vobis fiduciam vestram, in qua stat magnarum mercedum retributio (= remuneratio). 36 Necessaria est vobis patientia, ut voluntatem Dei facien[te]s assequamini (= reportetis) promissionem. 37 Quia modicum alter adhuc quanto (= modicum aliquantulum), qui venturus sit (= est) veniet et non tardabit : 38 quia iustus meus ex fide vivet; et si dubitans quis est (verb. sit) non placebit cum eo anima mea. 39 At nos nōn (verb. nōn si) dissensione sumus in perditionem, sed fide (pl. t.) in salutem spirituum (= animae !).

**11,1** Quid est (verb. sunt) fides (pl. t.), si non (= nisi) sperandarum rerum firmitas et admonitio (argumentum) eorum-quae nōn apparent (= non apparentium) : 2 quia [in] hac testati-sunt priores (= seniores). 3 Fide (pl. t.)

intelligimus firmata [esse] saecula (verb. aeternitates) verbo Dei, [ut] ex invisibilibus visibilia fierent (verb. part. pass.). 4 Fide (pl. t.) bonam oblationem (= plurimam hostiam!) Abel (habēl), quam Cain (qajen), offerebat Deo (verb. Dei!), quā testatus-est (= testimonium-consecutus-est) autem (= enim) iustus esse (verb. fieri), quia super oblationes factum-est testimonium ei a Deo; quia si tamen mortuus-est in eodem, tamen posthac loquitur. 5 Fide Henoch (enōwq) translatus-est, ne mortem gustaret, et nōn alicubi inveniebatur: nam transtulit eum Deus; et ante translationem (verb. ferre eius), testimonium-habuit placitum esse (verb. fieri) Deo. 6 At sine fide impossibile est placitum fieri (= placere) [Deo]; sed credere dignum est illi qui appropinquat ad Deum, quoniam est Deus, et qui quaerunt eum, [iis] fit donator (= remunerator). 7 Fide accipiens decretum Noe (noji), propter [quod] nondum apparuerat, metu infixus (= metuens) aptavit arcam in salutem domus suae, quā iudicavit mundum, et fidei iustitiā factus-est heres. 8 Fide, qui »Abraham« vocatus-est, oboediens factus-est (= oboedivit) exire in locum, quem facturus erat in hereditatem; exiit, ingressus-est et non sciebat, quo vaderet (iret). 9 Fide peregrinatus-est in terra promissionis (pl. t.) ut (= tamquam) in [terra] aliena; [in] tabernaculis habitavit una-cum Isaac (sahaq) et Iacob (jakowb) coheredibus eiusdem promissionis. 10 Nam exspectabat (praestolabat) fundamentis firmatam civitatem, cuius artifex (architectus) et creator (conditor) Deus est. 11 Fide et ipsa Sara, quae sterilis erat, virtutum accipiendi semen generationis-filii recipiebat (= accepit), et in tempore-inopportuno aetatis pariebat (= peperit); nam fidelem [esse] computavit illum qui promiserat. 12 Propter quod et ex uno nati- (= orti) erant (impf.!), et illud (= hoc) in transeundo temporis, ut (= tamquam) stellae caeli (pl. t.) multae (= in multitudinem), et sicut arena [quae] ad oram maris, sine numero (= innumerabiles). 13 Secundum fidem mortui-sunt omnes isti, et nondum recipien[te]s promissiones, sed a longe viderunt eas et exsultaverunt et confitentes facti-sunt, quod (quia) alieni (peregrini) et advenae (hospites) sunt in terra. 14 Quia qui illiusmodi (= talia) loquuntur, manifestum faciunt (= significant), quod regionem (= patriam) quandam quaerunt. 15 Quia si illius meminissent, unde exierunt, exsistebat [eis] tempus se-vertendi denuo (= revertendi). 16 Etiam ecce-illuc (= Nunc autem) meliorem concupiscentes sunt (= appetunt), id est caelestem; quapropter non turpitudinem putat Deus, vocari eorum Deus; nam paravit illis civitatem. 17 Fide obtulit Abraham in tentatione sua Isaac (isahaq) oblationem, et unigenitum offerebat, cuius [re]promissionem suscipiens erat; 18 cui dictum-erat <quoniam>: [in] Isaac vocabitur tibi semen. 19 Posuit in-sensu suo (= arbitratus est), quoniam et ex (= a) mortuis potens est suscitare. Deus, unde et in parabolam (verb. exemplar) autem (= et) recepit (accepit) eum. 20 Fide propter futuras res benedixit

Isaac Iacob et Esau (isav). 21 Fide Iacob in moriendo suo (= moriens) singulos (verb. unumquemque) ex filiis Ioseph (gen.) benedixit et terram osculatus-est (= et adoravit) <in> terminum (= fastigium) virgae suae (= eius). 22 Fide Ioseph in finiendo suo (= finiens, moriens) memoratus-est exitum (= profectionem) filiorum Israel, et propter ossa sua mandavit. 23 Fide Moysen (acc.) ut[-primum] genuerunt (pepererunt), [ille] occultatus-est menses tres a parentibus (verb. patribus) suis; nam viderunt velocem infantem (verb. liberum), et non paverunt (timuerunt) a decreto regis. 24 Fide Moyses ut[-primum] crevit (= grandis-factus-est) negavit vocari filium filiae Pharaonis; 25 bonum putavit pati cum populo Dei, quam ad- (verb. apud) tempus (= temporaliter) frui in peccatis. 26 Necessaria putavit improperia Christi quam magnitudinem thesaurorum Aegyptiorum, quia intuens praestolabatur mercedum retributionem (= remunerationem). 27 Fide relinquebat terram Aegyptiorum; et non timebat ab ira regis, quia invisibilem ut (= tamquam) videns patientiā putavit (= imputavit). 28 Fide fecit pascha et effusionem sanguinis, ne (verb. ut ne) perditor primogenitorum appropinquaret in eos (= tangeret eos). 29 Fide transierunt per mare rubrum ut (= tamquam) per aridam terram, cuius experimentum-facien[te]s (= experti) Aegyptiorum (= Aegyptii), absorpti (= devorati)-sunt. 30 Fide moenia Iericho ceciderunt (corruerunt), in-circuitu <veniens etiam> ad septem dies versus (= septem dierum). 31 Fide Rahab (rachab) meretrix non periit cum incredulis, cuius (= quae) recipiens erat (= recipiens!) exploratores [cum-]pace. 32 Et iam (= nunc) quid adhuc dicam? Quia non-est sufficiens tempora enarrare propter (= de) Gedeon, Barak, Samson (samphsown), Iephte, David, et Samuel, et alios prophetas. 33 Qui fide (= per fidem) vicerunt regna (verb. regnationes), operati-sunt iustitiam, assecuti (adepti)-sunt promissiones, obturaverunt ora leonum, 34 exstinxerunt (verb. deduxerunt) impetum (verb. virtutem) ignis, effugerunt (verb. se-liberaverunt) ex ore gladii, confortaverunt (= convaluerunt) ex (de) infirmitate, facti-sunt confortati in bello, ceperunt castra alienorum (= exterorum). 35 Receperunt mulieres a (de) resurrectione mortuos suos (verb. suorum): alii (om autem) distenti-sunt et nondum recipientes salutem (= redemptionem), ut meliorem resurrectionem assequerentur (= reciperent). 36 Et nonnulli (= alii) cruciatūs et verberum experimentum acceperunt, vinculorum et carcerum. 37 Lapidati-sunt, secti-sunt, tentati-sunt, [in] occisione gladii mortui-sunt, conversi-sunt (= circumierunt) [in] melotis (instr.) et [in] pellibus caprinis, indigentes (egentes), tribulati, afflicti, 38 quibus (verb. quos) non dignus [-erat] mundus, in deserto errantes, et in montibus et in speluncis, et in cavernis terrae. 39 Et hi omnes testati (= probati) in fide, nondum receperunt [re]promissionem, 40 Deo pro

nobis melius computante (aliquid providente), ut non (verb. ne) sine nobis consummarentur.

12,1 Abhinc (Ideoque) et nos, qui tantam circum nos densam habemus multitudinem testium, pondus omne foras abiciamus (= deponentes) et peccata circumstantia (verb. efficacia) patientiā curramus ad (verb. in) bellum (= certamen), quod ante stat (= pro-positum) nobis. 2 Intueamur in auctorem fidei (pl. t.) et in consummatorem Iesum, qui pro gaudio, quod ei ante-stabat (= propositum erat), sibi accepit crucem, contempsit turpitudinem sedit á dextera sedis Dei. 3 Eho (adv.), ducite de-sensu (= recogitate[eum]) qui huiusmodi (= talem) patientiam a peccatorum contrarietate sustinuit (verb. comedit), <ut> ne fatigemini (verb. incommodati fiatis) vobismetipsis et deficiatis. 4 Quia nondum usque-ad sanguinem pugnantes adversi stetistis (fuistis) peccatis : et obli-ti-estis consolationis, quae vobiscum sicut (= tamquam) cum filiis loquitur : Fili<ole> mi, ne negligas admonitionem Domini, et ne (= neque) exhorrescas in redarguendo (= si redargueris) ab eo. 6 Quia quem diligit Dominus, corripit (verb. instruit) : cruciat (flagellat) omnem filium quem recipit. 7 In admonitione (= disciplina) patientiae state (= perseverate) ; ut (= tamquam) in filios (= filiis) offert-se vobis (verb. in vos) Deus ; quis [enim] filius est, quem non instruit (= corripit) pater ? 8 Quia si sine admonitione (disciplina) estis (verb. fiatis), qua (= cuius) omnes participes facti-sunt : tunc (= ergo) adulteri sitis (= estis) et non filii. 9 Quia si a corporalibus (= carnalibus) patribus nostris, quos (verb. quem) habemus instructores (= eruditores), confundimus (= reverebamur ?), quanto adhuc magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus ? 10 Quia hi in (verb. ad) pauca tempora secundum voluntatem suam instruunt : hic (verb. is) autem propter utilitatem, ad recipiendam sanctificationem (verb. sanctitatem) eius. 11 Omnis admonitio (= disciplina) apud (= ad) tempus non gaudii [esse] videtur, sed tristitiae : at postea fructum pacis per-eam exercitatis retribuet in iustitiam. 12 Propter quod manūs defectas (= remissas) et genua languida (= soluta) firmate (= erigite) ; 13 et semitas rectas facite pedibus vestris, ut ne (= ut non) qui claudicans est (verb. sit), praecipitet, sed praesertim (= magis) sanetur. 14 Pacem sequimini (imp.) <cum> invicem, et sanctitatem, sine qua nemo videat (= videbit) Deum. 15 Cauti estote, ne-forse quis remanens (= ultimus !) inveniatur in gratia Dei : ne qua radix amaritudinis supr[a] apparens (= sursum germinans) tribulet (oneret), et illā (= per-illam) multi coinquantur. 16 Ne quis fornicator et impurus sicut Esau (esav), qui pro una esca primogenituras (pl. t.) vendidit. 17 Scitis, quia si-tamen (= quamquam) et postea volebat hereditare benedictionem, reprobatus est (verb. reprobationem invenit), quia et poenitentiae locum non invenit, si tamen (= quamquam) [cum-] lacrimis quaesivit eam. 18 Quia non accessistis ad montem tractabilem,

qui igne successibilis erat, et turbine et caligine, et procellā (verb. tenebroso), 19 ubi (adv.) tuba divulgabat et sonus (verb. sermo) professionis, unde qui audierunt, abdicaverunt (= excusaverunt-se), ne duplicaretur ad eos (= eis) verbum. 20 Nam non portabant (sustinebant) mandatum (verb. decretum) : Si tamen et bestia tetigerit <in> montem, lapidetur (= lapidabitur). 21 Et ita terribile erat [quod] videbatur (verb. visum), quia et Moyses dicebat <quoniam> : Timore infixus (= Exterritus) et tremebundus. 22 Sed accessistis (verb. acceden(te)s estis) ad (verb. in) Sion montem, et in civitatem Dei vivi (viventis), Ierusalem in caelis (= caelestem), et in decem-millium turmas Angelorum, 23 et in Ecclesiam (pl. ! ) primogenitorum [con]scriptorum in caelis, et ad iudicem omnium Deum, et in (ad) spiritūs iustorum perfectorum (verb. consummatorum), 24 et in (ad) novi testamenti (pl. ! ) mediatorem Iesum, et in effusionem (aspersione)m sanguinis eius, qui magis loquitur quam Abel (gen.). 25 Cauti estote (= videte), ne-for-te recusetis illum (verb. abdicatis ab illo), qui locutus-est; quia si (= si enim) illi non potuerunt se-salvare, recusantes (verb. abdicantes) eum (verb. ab eo), qui in terra mandatum dabat, quanto adhuc magis nos, si de caelesti [loquenti] terga vertamus (conj. ! ). 26 Cuius vox terram movit tunc, et nunc promittens est (= repromittit) et dicit : Adhuc-semel movebo non solum terram, sed et caelum. 27 Sed adhuc-semel manifestum-facit mobilium velut factorum translationem, ut firma maneant immobilia. 28 Propter quod (= itaque) regnum immobile recipien[te]s, constantes habeamus gratiam, qua ministramus Deo beneplacitis (instr. = placentes) [cum-]metu et tremore. 29 Nam Deus noster ignis devorans est.

**13,1** Fraternitatis-caritas firmitur apud vos. 2 Hospitalitatem ne obliviscimini, quia illā (= per hanc) quidam ignorantes receperunt Angelos. 3 Attendite vinctos (= Mementote vincitorum), tamquam vos cum eis (= simul) vincti <essetis>, et laborantes (= laborantium), tamquam et vos autem (= ipsi) in-corpore (verb. corporales) estis (= essetis). 4 Honorable est connubium in-omnibus et purus (verb. sanctus = immaculatus) thorax; at »canes« et fornicatores iudicat (= iudicabit) Deus. 5 Mores sine-avaritia sint (verb. fiant), sufficien[te]s (= content[i]) computare, quanto ullum in manibus sit; nam ipse autem dixit : Nón relinquam (deseram) te et non (= neque) frustra derelinquam, 6 ita-ut (verb. quatenus) confidenter (fiducialiter) <simus> dicere (= dicamus) : Dominus est meus adiutor, et non timebo, quid faciat mihi homo. 7 Mementote praepositorum (verb. ducum) vestrorum, qui locuti-sunt vobis verbum Dei, intuentes <in> exitum conversationis (pl.) eorum; imitatores fiatis (imp. = imitamini) fidei (= fidem). 8 Iesus Christus heri et hodie, idem (= ipse) et in aeternitatem (= in saecula). 9 In disciplinas varias et in discrepantes ne abducimini, quia bonum est gratiā firmare (stabilire) cor<da> et non

escis, quibus (abl.) (= quae) non profuerunt [iis], qui ita ambulaverunt.  
 10 Habemus nos mensam (= altare), unde (= de quo) non habent principatum (= potestatem) gustare (= edere), qui ministrant (= deserviunt) ministerium tabernaculi. 11 Quia quorum animalium offerebatur sanguis in Sancta (verb. sanctitatem) propter peccata (= pro peccatis) per (verb. in manu c. gen.) pontificem, eorundem corpora comburebantur extra castra. 12 Propter quod et Iesus, ut sanctificaret suo sanguine populum, extra portam passus-est. 13 Iam (= ergo, igitur) veniamus (exeamus) ad eum extra castra, accipientes in-semetipsum (= portantes) improperia eius. 14 Nam nón habemus civitatem, quae híc (hoc-loco) manens est, sed futuram quaerimus. 15 Ergo per (verb. in manu) eum (= ipsum) offeramus oblationem (= hostiam) benedictionis (laudis) in omni tempore (= semper) Deo (verb. Dei), hoc est fructum laborum confitentium in nomine (= nomini) eius. 16 Beneficentiae (om autem) et communionis ne obliviscamini, quia cum talibus oblationibus (= hostiis) complacet (= promeretur) Deus. 17 Oboedientes fiatis (= oboedite) ducibus (= praepositis) vestris, et subditi state (= subiacete) eis; quia ipsi vigilant propter spiritûs vestros (= animas), sicut (= quasi) rationem daturi sint cum volis (= pro vobis), ut [cum] gaudio faciant illud, et né (= non) in spirituum auferendo (= gementes!), quia illud (= hoc) in utilitatem vestram est. 18 Orationes facite propter nos, quia firmati scimus (= confidimus), quod bonos sensûs (= bonam conscientiam) habemus; in omni[bus] volumus [nos] bene conservatos ostendere. 19 Et magis (amplius) obsecro (deprecor), ut hoc (verb. illud) faciatis, ut celerius restituar vobis. 20 Et Deus pacis, qui abstulit (= eduxit) ex (= de) mortuis pastorem ovium magnum, [in] sanguine aeterni testamenti, Dominum nostrum Iesum («manche» + Christum = syp), 21 firmet (= aptet) vos in operibus bonitatis, facere voluntatem eius, et placeat (verb. faciat in nobis placitum) coram se per Iesum Christum, cui gloria in saecula (gegen syp: in saecula saeculorum!) Amen. 22 Obsecro (= oro) vos, fratres, ut sufferatis (verb. supportare = sufferre) verba consolationis; nam breviter scripsi ad vos (= vobis). 23 Et cognoscite fratrem nostrum Timotheum exsolutum (= dimissum) ad vos, cum quo, si prius (= celerius) venerit, videbo vos. 24 Salutem date (= salutate) omnibus praepositis vestris (= omnes praepositos vestros) et omnibus sanctis (= omnes sanctos). Salutem dant vobis (= Salutant vos), qui in regionibus Italiensium sunt. 25 Gratia cum omnibus vobis.

# Entdeckung der Überreste des von Mōšē bar Kēphā verfaßten Kommentars zur Apostelgeschichte

von

ARTHUR VOOBUS

Wie uns bekannt, hat der exegetische Nachlaß<sup>1</sup> des Mōšē bar Kēphā († 903), eines der wichtigsten Exegeten des westsyrischen Christentums, besonders in der neutestamentlichen Exegese schwer gelitten. Das ist im Hinblick auf die hervorragende Bedeutung seiner Leistung in hohem Maße zu bedauern.

Doch haben schon wichtige Entdeckungen sehr wertvolle Teile seines verlorengegangenen exegetischen Erbes der Wissenschaft zurückgewonnen. Glücklicherweise nämlich ist ein bisher völlig unbekannter Lukaskommentar in unseren Besitz gekommen<sup>2</sup> und gleich noch dazu der Matthäuskommentar<sup>3</sup> und andere Quellen<sup>4</sup>. Dank all der Bemühungen, noch weitere verlorengegangene exegetische Urkunden aufzutreiben, kann man noch einen Schritt weiter gehen, obwohl es sich diesmal nur um ein Exzerpt handelt, nämlich um ein solches aus dem verlorengegangenen Kommentar über die Apostelgeschichte II, 1-21.

Zuerst ein Wort über die Auffindung dieser Kommentarreste. Dank schulden wir für die Aufbewahrung dieses Textes denjenigen Sammlern der Schriften des Mōšē bar Kēphā, die diese für liturgische Zwecke verwendeten und sie nach dem liturgischen Jahr geordnet haben, aber dabei mit der üblichen Anordnung nicht ganz zufrieden waren. Nach der üblichen Anordnung der Sammlung war für Pfingsten ein entsprechender Traktat<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Über diesen Schriftsteller siehe *GSL*, 281ff.

<sup>2</sup> A. Voobus, *Entdeckung des Lukasevangeliums von Mōšē bar Kēphā* = ZNW 62 (Berlin 1971) 132ff.

<sup>3</sup> A. Voobus, *Découverte du commentaire de Mōšē bar Kēphā sur l'Évangile de Matthieu* = Revue biblique 80 (Paris 1973) 359ff.

<sup>4</sup> A. Voobus, *Discovery of exegetical works of Mōšē bar Kēphā: the unearthing of very important sources for the exegesis and history of the New Testament text in the version of the Vetus Syra* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 25 (Stockholm 1973).

<sup>5</sup> Dieser Traktat enthält insgesamt 19 Kephalaia.

vorgesehen, nämlich aus dem Genre *nūhārā* »Erleuchtung« oder »Unterricht«. Dieser Traktat über das Pfingstfest ist nun um einem anderen Text vermehrt worden, diesmal aus der Gattung *pūšāqā* »Erklärung« oder »Kommentar« stammend, augenscheinlich, um an dieser Stelle eine systematisch-theologische Behandlung mit einer biblisch-exegetischen zu balancieren. Was in solchen Sammlungen diese Gruppe unter der Gattung *pūšāqē* bildet, sind exegetische Behandlungen der für betreffende Festtage vorgeschriebenen Schriftlesungen. Da sie aus den Kommentarwerken herkommen, haben diese *pūšāqē* eine besondere Bedeutung, weil gerade hier Partien aus den verlorengegangenen Kommentaren des Mōšē bar Kēphā erhalten geblieben sind.

Eine Reihe von Urkunden über diesen Text ist in unseren Besitz gekommen. Sie sind so wichtig, daß sie ohne weitere Begründung hier vorgestellt werden.

Hs Br Mus Add 21 210<sup>6</sup>. Die Sammlung umfaßt ein Korpus der Schriften von Mōšē bar Kēphā in allen Gattungen: *tūrgāmē*, *‘ellātā*, *mēmre*, *kephalaria* und *pūšāqē*, geordnet nach dem liturgischen Jahr. Die Sammlung, die mit einem *tūrgāmā* über Zacharias’ Verkündigung beginnt und mit dem *pūšāqā* über die Tonsur der Monche endet, zu denen noch verschiedene Texte anderer Herkunft wie die von Rabban Daniel, Iṣō’ bar Abraham und anonymer Verfasser, hinzugefügt worden sind, enthält auch den *pūšāqā* aus dem Kommentar der Apostelgeschichte<sup>7</sup>. Die Sammlung ist auch mit chronologischen Angaben versehen worden. Ein Kolophon unterrichtet uns, daß die Handschrift im Monat Ijār 1553 A Gr., d. h. im Mai 1242, vollendet worden war.

Hs Harvard Harr 29. Die Handschrift, von deren Inhalt bisher nichts bekannt geworden ist<sup>8</sup>, enthält eine Sammlung<sup>9</sup> der liturgischen Schriften von Mōšē bar Kēphā, die mit einer Einleitung für den Johanneskommentar beginnt und mit Makarius’ Schrift über die Offenbarung der Seelen zum Abschluß gebracht wird. Eigenartig ist die Vorgeschichte der Sammlung zu nennen, denn eine Reihe von Schriften, die in der liturgischen Überlieferung ihren richtigen Ort in der Passionszeit haben, erscheint hier am

<sup>6</sup> Vgl. W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum* 2 (London 1871) 876ff.

<sup>7</sup> Fol. 106b, 112b.

<sup>8</sup> J. Clemons, *A checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada* = *OrChrP* 32 (Roma 1966) 238 gibt nicht mehr als die Nummer der Handschrift.

<sup>9</sup> Die Sammlung ist charakterisiert auch durch die Aufnahme der Schriften anderer Verfasser: Clemens von Rom, Ja’qōb von Serūg, Ja’qōb von Edessa, Giwargi, der Araberbischof und Aba Makarius. Auch eine kurze Biographie des Mōšē bar Kēphā ist hier aufgenommen worden.



des ersten Jahrtausends ist dieser Kommentar eine Seltenheit geblieben. Im Lichte dieser Tatsachen wird die Stellung dieses Textes in die richtige Perspektive gesetzt.

Weiterhin haben wir es in diesem Text mit einem Werke zu tun, dessen Verfasser auf dem Gebiete der exegetischen Literatur der Syrer eine bedeutende Stellung einnimmt. In der Entwicklungsgeschichte der ganzen westsyrischen Exegese kommt seiner Leistung eine besondere Bedeutung zu<sup>27</sup>. Er ist nicht nur der früheste jakobitische Exeget, dessen Schaffen dazu ausreichte, das Gebiet der Hermeneutik so weit auszudehnen, daß diese Arbeit sowohl das AT<sup>28</sup>, wie auch das NT umfaßte, sondern er hat auch inhaltlich die exegetische Arbeit seiner Kirche auf die Höhe gebracht. In diesem Kurzbericht genügt allein die Feststellung, daß Mōšē, wie die Nachprüfung zeigt, auf dem schon früher Geleisteten fußt. Man kann hier die exegetischen Leistungen des Aphrēm von Edessa, Aksenājā von Mabbūg und Ja'qōb von Serūg erkennen, auch wenn diese Verfasser nicht ausdrücklich zitiert werden; außerdem finden wir noch die griechische Exegesetradition, die durch die Übersetzungen bei den Syrern heimisch gemacht worden war. Auch mit der Heranziehung unbekannter exegetischer Quellen muß man rechnen. Weiterhin ist er noch imstande gewesen, die exegetische Arbeit durch seine eigene Bearbeitung weiterzuführen. In welchem Maße das geschehen ist, können wir jetzt auf Grund der neuentdeckten Quellen, die schon erwähnt wurden, erfahren. Und durch die neue Quelle dürfen wir jetzt diese Einsichten in einer neuen Richtung vertiefen.

Etwas kommt noch hinzu, was seinerseits den Wert dieses Unikums erhöht. Es steht im Zusammenhang mit seinem Beitrag zur Textgeschichte. Der Text der syrischen Apostelgeschichte, der hier auftaucht, ist sehr eigentümlich. Oft weicht er von dem uns bekannten Text der Pešittā ab. In solchen Fällen, wo dieser trotzdem in der Familie der Pešittā bleibt, muß man Lesarten aus anderen alten Quellen zu Hilfe nehmen. Die Abweichungen von der Version der Pešittā zeigen teils eine verbesserte Textgestalt und auch teils Elemente, die aus altertümlichen Überlieferungen herkommen. So erscheint auch in der Apostelgeschichte eine Mischform

---

er kennt nur Kommentare über die Evangelien und das Corpus Paulinum, nicht aber über die Apostelgeschichte. Vgl. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum* 2, 904ff. Ebenso Hs. Br. Mus. Add. 12,144, ebenda 2, 908ff.

<sup>27</sup> Über eine Skizze der Geschichte der westsyrischen Exegese siehe A. Baumstark, *Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten* = OrChr 2 (1902) 151ff.; 358ff.

<sup>28</sup> A. Vööbus, *New manuscript discoveries on the Old Testament exegetical work of Mōšē bar Kēphā* = Abr Nahrain 10 (Leiden 1970) 21ff.

der Texte, wie sie auch seine Evangelienkommentare<sup>29</sup> zeigen<sup>30</sup> Eine nähere Nachprüfung, die eine besondere Untersuchung verdient, zeigt, daß der Text sehr interessante Einblicke in die Textgeschichte der syrischen Apostelgeschichte gibt, von der uns sehr wenig bekannt ist

---

<sup>29</sup> A Voobus, *Neue Ergebnisse in der Erforschung der Geschichte der Evangelientexte im Syrischen* — Contributions of the Baltic University 65 (Pinneberg 1948), 8ff

<sup>30</sup> Vgl Voobus *Early versions of the New Testament* 85,261

# Ephräms Hymnus de Paradiso XV, 1-8

von

EDMUND BECK

Den Anlaß zu der folgenden erneuten Analyse der Strophen 1-8 des letzten Hymnus de Paradiso hat Geo Widengren gegeben, der in seinem Vortrag über »Synkretismus in der syrischen Christenheit«<sup>1</sup> meine Übersetzung von Hy XV, 8 in CSCO, vol 175/syr 79 als nicht korrekt bezeichnet und dafür eine eigne Übersetzung der ersten drei Strophenzeilen bietet. Das geschieht zu Beginn des zweiten Abschnitts zum Thema, das Widengren folgendermaßen angibt: »Es ist wohlbekannt, daß in der syrischen Kirche der Taufling sofort nach der Taufe an der heiligen Mahlzeit teilnahm und dann, wie man meinte, in das Paradies zurückversetzt wurde«. Als Belege dafür folgen zwei Stellen aus Ephram. Die erste ist eine Kombination von Strophe 10 und 17 der *Sōgītā* VI, von mir als kaum echt in einem Appendix zu den Hymnen De Nativitate (Epiphania)<sup>2</sup> ediert. Strophe 10 lautet: (1) *yawmā d-dānah beh \* malkā šmayānā* (2) *pātah lkōn tar'eh \* w ma'el lkōn la 'dēn*. Widengren übergibt die erste Zeile und übersetzt die zweite mit: »Er öffnete für euch seine Tür \* und ließ euch in Eden eintreten«. Also präterital, im Sinne seiner zitierten Auffassung. Er hat dabei den Punkt über dem *Pē* von *pth* als Pa'elpunkt gefaßt. Nun kann aber auf Grund des folgenden Partizips *ma'el* nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß es der das Partizip Pe'al kennzeichnende Punkt ist. Widengren ließ sich offenbar durch die falsche Übersetzung, die Lamy<sup>3</sup> zu der vorangehenden Zeile gibt und die er selber übergibt, in die Irre führen. Lamy übersetzt nämlich: Apparuit hodie rex coelestis (qui aperit) d h er setzt für das bloße *yawmā* ein *yawmānā* und übergibt (in seinem syrischen Text) den Partizipialpunkt, den die Hss auch bei *dnh* bieten. Es ist daher zweifellos zu übersetzen: »Am Tag, an dem aufleuchtet, wird der himmlische König, wird er euch seine Tür öffnen und euch einführen in Eden«. Man sieht, die Aussage ist rein eschatologisch. Von einem Eintreten

---

<sup>1</sup> Veröffentlicht in »Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet«, Abh. d. Ak. d. Wissensch. in Göttingen, Phil. Hist. Kl. III, 96.

<sup>2</sup> CSCO, vol. 186/syr. 82 (Text) u. 187/syr. 83 (Übersetzung).

<sup>3</sup> Widengren, l. c. S. 45, verweist auf Lamys Edition, tom I (1882).

in das Paradies am Taufstag ist nicht die Rede; es wird auch kein Symbol dafür erwähnt.

Von einem hierher gehörigen Symbol spricht erst Strophe 17, die Widengren mit dem vorangehenden Zitat zu einem einzigen zusammengezogen hat. Die Strophe lautet syrisch: (1) *pē(ʿ)rā d-lā ta'meh \* Ādām b-pardaysā* (2) *yawmān b-pūmaykōn \* ettsīm b-ḥadūtā*. Der Satz bietet sprachlich keine Schwierigkeit: »Die Frucht, die Adam im Paradies nicht kosten (durfte), heute ist sie in euren Mund gelegt«<sup>4</sup>. Sachlich erklärt dazu Widengren am Schluß des Abschnittes<sup>5</sup> zutreffend: »die Teilnahme (der Täuflinge) an der Kommunion vertritt symbolisch das Essen vom Baum des Lebens«. Für diese Symbolik sei kurz auf Hy. de Paradiso 6,8 verwiesen, wo es in einem symbolischen Vergleich von Kirche und Paradies heißt, daß die Frucht des Allbelebenden (d.h. des Lebensbaumes) in der Kirche täglich gepflückt wird.

Das zweite Zitat, das Widengren im Anschluß an Sog. VI, 17 aus Ephrām bringt, ist nun jene 8. Strophe aus dem 15. Hymnus de paradiso, die sachlich und sprachlich Probleme stellt. Ich gebe zunächst den syrischen Text. Die rythmische Form der Strophe ist die aller Hymnen de paradiso, die offenbar deswegen neben anderen Bezeichnungen auch *qālā d-Pardaysā* genannt wird. Die Strophe besteht aus sechs Zeilen, von denen alle mit Ausnahme der vierten 5 + 5 Silben haben, während die vierte nur 5 + 2 Silben aufweist.

- 1) *kāhnā b-īda'tā \* d-kasyā b-'afūdā*
- 2) *'ā'el l-bēt qudšā \* b-ṭupsā d-pardaysā*
- 3) *w-tā'em l-īlānā \* b-rāzā d-gelyānā*
- 4) *wa-d-'al(lū) d-lā puqdān \* mūt(ū) hwar*
- 5) *b-ṭupsā d-mūt Ādām \* b-pērā d-lā b-zabneh*
- 6) *kāhnā lbeš qudšā \* w-Ādām šlah šubḥā*.

Widengren bringt nur die ersten drei Zeilen und übersetzt sie so:

- 1) Der Priester, in der Gnosis \* des Verborgenen mit dem Ephod (versehen)
- 2) tritt in das Heiligtum ein \* wie in einen Typus des Paradieses,
- 3) und kostet vom Baum \* durch das Mysterium der Inkarnation.

Der erste Punkt dieser Übersetzung, den ich für falsch halte, ist die Wiedergabe des *b-īda'tā d-kasyā b-'afūdā*. Jeder Syriologe wird hier auf Anhieb das *d-kasyā* nicht genitivisch nehmen sondern relativisch, rück-

<sup>4</sup> Das noch anschließende *b-ḥadūtā* hat wohl den Sinn: unter (zu eurer) Freude. Sehr auffällig ist die Variante: *b-lebbaykōn* als Apposition zu *pūmaykōn*.

<sup>5</sup> L.c. S. 46.

bezüglich auf *īda'tā* Widengren versteht *kasyā* nominal als stat emphat masc, als einen Ausdruck für Gott, den Verborgenen, Unsichtbaren *kat'exochēn*. Damit wird aber das *b-afūdā* beziehungslos, wie die für Widengren notwendig gewordene Ergänzung verrät. Doch muß zunächst zugegeben werden, daß dieses absolute, auf Gott bezogene *kasyā* im Sprachgebrauch Ephrams möglich ist. Ich kenne dafür zwei Stellen<sup>6</sup>. Die erste findet sich in Hy de fide 1,15. Hier ist im größeren Zusammenhang davon die Rede, daß die Erkenntnis der unsichtbaren menschlichen Seele nicht möglich ist, sie wird nur indirekt sichtbar (*methazyā*, Str. 12) im menschlichen Wort (*melltā* = *logos*). Dazu wird schon in 1,11 gefolgert »Wie kann sie (die Seele) dann jenen erforschen, durch den sie geschaffen wurde« d. h. Gott bzw. den Sohn Gottes. Der gleiche Gedanke wird in 1,15 so ausgedrückt »Wenn die Seele schon sich selber fern ist, wie wird sie dann bis zu dem Unsichtbaren (*kasyā*) kommen«? *kasyā* gewinnt hier seine auf Gott eingeeengte Bedeutung, wie man sieht, aus dem ganzen Zusammenhang. Ähnlich ist die Lage in Hy de fide 4,15, wo es heißt »Wenn (irgendeine) Möglichkeit besteht, zu erforschen, dann komm und erforsche den Verborgenen (Unsichtbaren, *kasyā*). Für den, der glaubt, bist du (o Gott) zu finden, für den, der forscht, bist du verborgen (*gnīz*)«.

Ob nun auch in Hy de Paradiso 15,8 diese Bedeutung vorliegt, muß also der Zusammenhang entscheiden. Ich gebe daher eine Analyse und Übersetzung der vorangehenden Strophen, die darüber hinaus einen wertvollen Aufschluß über die Rolle und die Bedeutung des zentralen Begriffs der *īda'tā* geben<sup>7</sup>.

Die erste Strophe unseres Hymnus spricht zunächst vom Lufthauch (*rūhā*), der zugleich *kasyā* (verborgen = unsichtbar) und *galyā* (sichtbar = bemerkbar) ist. *hākan ksē wa-glē ma'mrā d-paradaysā* »ebenso verborgen und offenkundig ist die Wohnung des Paradieses. Denn daß sie existiert, wird erfaßt, nicht dagegen, was sie ist«. Daran schließt Strophe 2 »Jener Baum, genannt »der Erkenntnis« (*d-īda'tā*), ist symbolischer Weise (*b-rāz*)<sup>8</sup> die Tür zum (inneren) Paradies«.

Zuerst muß hier aus Hym 3 de paradiso zur Topographie des ephramischen Paradieses Folgendes angeführt werden. Sein Paradies ist zweigeteilt. Im Innersten und zu höchst (auf dem Gipfel) steht der Baum des Lebens

<sup>6</sup> Widengren verweist auf eine Stelle aus Balai, ed. Zettersteen, an der angeführten Stelle finde ich kein *kasyā*.

<sup>7</sup> Will Widengren mit seiner Übersetzung »Gnosis« sagen, es handle sich hier um die gnostische Gnosis? Sachlich ist Ephrams *īda'tā* mit ihrer Verbindung zu *yulpānā* (vgl. Str. 6) davon weit entfernt.

<sup>8</sup> Möglich ist hier auch die zu einem bloßen »wie« verblaßte Bedeutung dieser Wendung. Von ihr und dem synonymen *b-tupsā* wird noch ausführlich zu sprechen sein.

(*īlān hayyē*, Str 1 u 2) In der Mitte ist der Baum der Erkenntnis (*qaysā d-īda'tā*) gepflanzt. Er ist auf Grund des Verbotes (*puqdānā*), von ihm zu essen, zugleich die abwehrende Grenze hin zu dem Rund des innersten Paradieses (Str 3). Das wird in Str 5 mit der Teilung des alttestamentlichen Zeltes in ein innerstes und ein äußeres Zelt verglichen, wobei dann dem Baum der Erkenntnis der Turvorhang (zum Innersten) entspricht. In Hy 15,2 ist also der Baum der Erkenntnis *b-rāz tar'eh d-pardaysā*, die Tur nicht zum Paradies schlechthin, sondern nur zum Innersten des Paradieses mit dem Baum des Lebens als Zentrum.

Das ist im Auge zu behalten für das Verständnis der Fortsetzung von Hy 15,2. Sie lautet: »Durch die Tur des Erkennens (*īda'tā* = *īlānā d-īda'tā*) kann einer es (= das innerste Paradies) betreten, ein Gleichnis (*dmūtā*) für seinen gepriesenen Schöpfer. Seiner unsichtbaren (*kasyā*) Wohnung kann jeder mit Sinnen Begabte<sup>9</sup> sich durch die Tur des Erkennens nähern, seiner Unsichtbarkeit (*l-kasyūteh*)«. Man konnte hier das appositionell angefügte *l-kasyūteh* unmittelbar auf Gott beziehen wollen. Indirekt ist das auch durch das »Gleichnis« gegeben. Aber direkt bezieht es sich auf Grund des Zusammenhangs (vgl. Str 1 u. im folgenden Str 5) nur auf die Unsichtbarkeit seiner Wohnung, die eben das innerste Paradies ist, was in de Parad 5,11 ausdrücklich gesagt wird.

Strophe 15,3 verallgemeinert den Gedanken von der Erkenntnis als Tur mit den Worten: »Blick auf das Erkennen (*īda'tā*) \* wie es Tur zu allem ist, mit ihm kann der Verstand (*madd'ā*) überall eintreten«. Der Irrtum dagegen ist wie eine (das Eintreten) hindernde Mauer. Strophe 15,4 bringt zwei biblische Beispiele, in denen das Bild sich verschiebt, indem an die Stelle der Tur der Schlüssel zur Tur tritt. Das erste Beispiel spricht von Elsaus und seinem Diener. Letzterer ist nach 2 Reg 6,15 beim Anblick der die Stadt belagernden Truppen in Furcht geraten. Elsaus tröstet ihn mit dem Hinweis auf die dem Diener unsichtbaren himmlischen Heerscharen, die sie beschützen und die der Diener auf das Gebetswort des Elsaus hin plötzlich auch sehen kann. Strophe 4 drückt das so aus: »Als ferner das (himmlische) Heerlager Elsaus umgab, da wurde das (Gebets)wort zum Schlüssel für die Augen seines Knechtes«. Im anschließenden Beispiel von den Emmausjungern heißt es: »Als ferner die Augen der Junger verschlossen waren, da wurde das Brot(brechen) zum Schlüssel und (die Augen) wurden geöffnet. Und sie erkannten den Allwissenden«.

Strophe 5 kehrt zum Baum der Erkenntnis (*qaysā d-īda'tā*) zurück, wo nun das Bild von Tur und Schlüssel miteinander verbunden wird, indem

<sup>9</sup> Syr. *rāgōšā*, zu den Sinnen (*regšē*) gehört ephramisch auch der Verstand (und sein Erkennen) mit dem Sinnesorgan des Herzens.

die Frucht die Rolle des Schlüssels übernimmt Die Strophe knüpft ganz eng an die vorangehende an, an das Öffnen der Augen der Emmausjünger, mit den Worten *b-rázâ d-haw qaysâ d-îṭaw d-îda'tâ*, frei übersetzt So<sup>10</sup> ist es auch mit jenem Baum der Erkenntnis, »dessen Frucht die Wolke des Nichtwissens wegwalzen kann Und so können dann die Augen die Schönheit erkennen jenes inneren Zelt, die versteckte (*msattrâ*)« Es wurde schon oben hervorgehoben, daß diese Stelle das *kasyûteh* der Str 2 als die Unsichtbarkeit des inneren Paradieses erklärt Der Schluß der Strophe fugt an, daß für Adam und Eva, weil sie sundhafter Weise die Frucht aßen, die beglückende Schau (Erkenntnis) des inneren Paradieses zu der qualenden Erkenntnis der eignen Nacktheit wurde

Strophe 6 bringt eine letzte Erweiterung und Verallgemeinerung des Bildes An Stelle von *îda'tâ* tritt dabei *buyyânâ* (Einsicht), Einsicht in alle Dinge, welche, echt ephramisch, durch *yulpânâ* (Lehre)<sup>11</sup> vermittelt wird Die Einsicht wird dabei zu einem Schatzmeister, der auf seinen Schultern die Schlüssel der Lehre trägt »Für jede verschlossene Tür ist ihr ein Schlüssel gefertigt«, sodaß sie über Sichtbares Aufschluß geben und Verborgenes lehren kann

Die darauf folgende Strophe 7 bereitet unmittelbar die anschließende Strophe 8 vor und muß daher ganz übersetzt und erklärt werden. Die ersten zwei Zeilen sprechen vom priesterlichen Gewand, mit dem angetan, der (Hohe)priester nach göttlicher Vorschrift das Allerheiligste betreten durfte Zugrunde liegen Exodus 28 und Leviticus 8,8 In Ex 28,4 hat dabei die Peš für das als Schulterkleid gedeutete hebr. *'efōd* (LXX *epōmis*) das Wort *pedtâ* An diesem Schulterkleid ist die Orakeltasche angebracht mit den beiden Lossteinen Urim und Tumim, wofür die LXX in Ex 28,30 *hē dēlōsis kar hē alēthera* einsetzt, die Peš dagegen *nahîrâ w-šalmâ*, »damit sie auf der Brust Aarons liegen, *mâ d-â'el qdâm Mâryâ*, wenn er vor Jahwe (im Allerheiligsten) hineingeht« Von der Orakeltasche mit den beiden Steinen ist noch einmal in Lev 8,8 bei der Einkleidung Aarons die Rede »Und (Moses) tat an das *hošēn 'êt hâ-'urîm w-ê't hat-tūmmîm* Hier übersetzt die LXX wieder mit *dēlōsis* und *alēthera*, die Peš wiederholt dagegen nicht ihr *nahîrâ w-šalmâ* von Ex 28 sondern gibt eine neue Deutung, die im zweiten Glied mit der LXX übereinstimmt, nämlich *îda'tâ w-quštâ*

Dieses *îda'tâ* (*w-quštâ*), auf die beiden Lossteine im Ephod bezogen, macht es Ephram möglich, hier in seinen Ausführungen über das Erkennen als Tür und Schlüssel zu allem Wissen den (Hohen)priester als weiteres

<sup>10</sup> Das *b-rázâ* ist hier deutlich nur gleich *sicut*, vgl Anm 8

<sup>11</sup> Vgl zu diesem ephramischen Begriff den Kommentar zu Ephrams Rede gegen Bardaisan in OrChr 60 (1976) 64, Anm 163

Beispiel anzuführen. Strophe 7 : »Die Edelsteine des Schulterkleides (*pedtā* = Ephod), das der Priester auf (Gottes) Geheiß anzog (*lābeš hwā*), nannte (Gott in Ex. 28,30) *šalmā* und *nahīrā*, und (an einer andren Stelle, in Lev. 8,8) nannte er sie auch noch *īda'tā* und *quštā*. Mit Erkenntnis (war so)<sup>12</sup> der Priester bekleidet (*īda'tā 'īf kāhnā*), um in ihr (durch sie) die Stimme zu vernehmen, die zu ihm aus dem Allerheiligsten kam<sup>12</sup>; denn aus dem (Raum) zwischen den Keruben (*men bēt krūbē*) wurde mit ihm gesprochen«. Die Situation ist klar : der Stein *īda'tā* im Kleid (*pedtā*) des Priesters war die Tür oder der Schlüssel zu den Sonderoffenbarungen, die die Stimme Gottes von der Deckplatte der Bundeslade her ihm erteilte. Als alttestamentliche Quelle kommt hier nur Ex. 25,22 in Frage, wo von Moses (als einem Priester) in fast wörtlicher Übereinstimmung mit den eben zitierten Worten Ephrāms gesagt wird : »Und dort werde ich mich dir offenbaren (Peš nur : mit dir zusammenkommen) *w-emallel 'ammāk ... men baynāt trēn krūbē ...* alles, was ich dir offenbaren werde inbetreff der Israeliten«. Daß diese Sonderoffenbarungen es waren, zu denen der Stein *īda'tā* im Kleid des Priesters Tür und Schlüssel bildete, sagt Ephrām später, zu Beginn der 9. Strophe, selber ganz klar mit den Worten : »Nicht kann der (menschliche) Verstand das Innere des Gartens<sup>13</sup> erforschen ohne jene Frucht (des Baumes der Erkenntnis) und nicht kann der Priester durchforschen den Schatz der Offenbarungen (*gazzā d-gelyānē*) ohne jenes Ephod«. Hierher gehört auch das *gelyānā* unserer achten Strophe, das Widengren zum Mysterium der Inkarnation hochgespielt hat, und das in Verbindung mit dem alttestamentlichen Priester !

Doch nun zur achten Strophe selber. Aus den vorangehenden Strophen ging hervor, daß allgemein von *īda'tā* die Rede ist, zunächst ohne jede nähere Bestimmung durch einen genitivus obiectivus (oder auch subiectivus). Das Objekt wechselte. Zuerst war es die Schönheit des inneren Paradieses, dann das erkennende Erblicken des himmlischen Heeres und das Erkennen des Herrn am Brotbrechen und schließlich in Str. 6 ganz allgemein das Erkennen von allem Sichtbaren und Verborgenen. Dementsprechend heißt es auch in Str. 7, also schon im Beispiel des (Hohen)priesters, nur : *īda'tā 'īf kāhnā* = »mit Erkenntnis bekleidet war der Priester« ohne nähere Bestimmung. Das wird doch offenbar in Str. 8,1 wieder aufgenommen und *d-kasyā* ist nicht genitivus obiectivus (oder subiectivus), wie Widengren es gefaßt hat. Es muß daher wohl bei der nächstliegenden Übersetzung

<sup>12</sup> Zu den Partizipien *'īf* u. *ātē* ist das *hwā* zu ergänzen, das am Schluß bei *metmallal hwā* erscheint. Das gilt auch für die Partizipien der folgenden Strophe : *'ā'el* u. *tā'em*, die so den Sinn lateinischer *imperfecta consuetudinis* haben.

<sup>13</sup> Syr. nur *'ubbā d-ilānē*. Nach dem ganzen Zusammenhang muß hier *ilānē* verkürzt für ein *bēt ilānē* stehen, das in Hy. de epiphania 12,1 für Paradies erscheint



bleiben : »Der Priester betrat das Heiligtum mit der im Ephod verborgenen Erkenntnis«, was sachlich voll mit dem schon besprochenen Satz der vorangehenden Strophe übereinstimmt : *īda'tā 'tīf káhnā*.

Daß dabei an die Stelle des *pedtā* von Str. 7,1 in 8,1 *'afūdā* tritt, ändert sachlich nichts. Das Wort *afūdā* ist sehr selten. Es erscheint bei Aphraat zweimal in der Wendung *lābeš afūdā* für den alttestamentlichen Priester und bezeichnet daher wohl allgemein das Priesterkleid. Ephräm unterscheidet zwar in Hy. de ecclesia<sup>14</sup> 42,1 zunächst zwischen den beiden, indem er sagt : »Die Priester des (auserwählten) Volkes trugen das Priesterkleid (*pedtā lbeš hwaw*) mit dem Ephod (*'am afūdā*)«. Doch in dem anschließenden Vergleich treten beide in einem Parallelismus gleichwertig nebeneinander. Denn hier wird der Hohepriester des Neuen Bundes mit dem des Alten Testaments und seinen Kleidern folgendermaßen verglichen : »Dein(Kleid) ist gewaltiger, o Hoherpriester; denn der Körper wurde dir wie zur *afūdā* und statt der *pedtā* kleidet sich deine unsichtbare (göttliche) Macht in das (eucharistische) Brot«.

Zu dem ersten Satz der 8. Strophe, wo ich also an der Übersetzung festhalte : »Der Priester (pflegte) mit der Erkenntnis, die im Ephod verborgen war, das Heiligtum zu betreten«, gehört noch die anschließende Halbzeile : *b-ṭupsā d-pardaysā*. Völlig analog dazu wird an den folgenden Satz : »und (der Priester) verkostete den Baum« ein *b-rāzā d-gelyānā* angefügt. Dieser Parallelismus spricht von vornherein gegen Widengren, der ihn dadurch zerstört, daß er beide Ausdrücke nicht gleichmäßig als präpositionelle Wendungen nimmt, die sie normalerweise sind, sondern sie verschieden behandelt. Im ersten *b-ṭupsā (d-pardaysā)* verbindet er die Präposition *bē* mit dem vorangehenden Verb *'al(l)*, obwohl dieses Verb unmittelbar zuvor mit Akkusativ konstruiert wird. Und wenn er darüber hinaus noch ein »wie« einsetzt (»wie in einen Typos des Paradieses«) so kommt das einer Verdoppelung des *b-ṭupsā* gleich, zuerst im Sinn von *sicut* genommen und dann mit *'al* verbunden. Syrisch müßte hier zum mindesten ein *a(y)k da-b-ṭupsā* stehen. In dem parallelen *b-rāzā d-gelyānā* gibt Widengren dem *rāzā* nicht die dem *ṭupsā* entsprechende Bedeutung »Symbol«, sondern übersetzt mit »Mysterium«, eine in nur ganz wenigen Fällen gegebene Sonderbedeutung des *rāzā*<sup>15</sup>.

Bevor ich nun selber eine Übersetzung der beiden Satzglieder : *b-ṭupsā d-pardaysā* und *b-rāzā d-gelyānā* gebe, soll die Bedeutung der beiden synonymen Ausdrücke : *b-ṭupsā dē* und *b-rāzā dē* an Hand von Beispielen

<sup>14</sup> CSCO vol. 198/syr. 84, S. 105.

<sup>15</sup> Vgl. meinen Aufsatz : »Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephram« in OrChr. 42 (1958), S. 38f.

aus ephrämischen Werken untersucht werden. Zuerst sei formal angemerkt, daß im Fall des *ṭupsá*, das keinen status absolutus und constructus hat, immer *b-ṭupsá dē* steht, während für *b-râzâ dē* häufig der status constructus (*râz*) mit folgendem Genitiv eintritt. Sachlich sei vorweggenommen, daß hier *ṭupsá* und *râzâ* ihre volle Bedeutung von Typus und Symbol behalten können, daß aber öfters diese Bedeutung verblaßt und schließlich nur mehr die Idee der Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Symbol und Symbolisiertem, zwischen Typus und Antitypus, übrigbleibt, was dann zu der von den Wörterbüchern (Brockelmann und Thesaurus) angeführten Sonderbedeutung von *sicut, ad instar, quasi* führt.

Nun zu den Beispielen aus Ephräm. Zuerst für *b-ṭupsá dē*. In der 8. Strophe des 6. Hy. de paradiso lautet die erste Zeile: *kenšâ d-qadîšē b-ṭupsá (h)u d-pardaysâ*. Wörtlich übersetzt: »Die Versammlung der Heiligen (= die Kirche) ist im Typus des Paradieses«. Daß hier die Übersetzung »ist wie das Paradies« zu schwach wäre, kann durch eine dazu gehörige Variante gezeigt werden, in der das *bē* fehlt, sodaß der Satz lautet: die Kirche ist ein Typus des Paradieses. Man kann daraus die Regel gewinnen: dort, wo die Präposition *bē* fehlen kann, besitzen *ṭupsá* und *râzâ* noch ihre volle Bedeutung. Sachlich ist hervorzuheben daß in dem Typus die natürliche Reihenfolge umgekehrt wäre; nämlich: das Paradies ist ein Typus für die Kirche. Doch gilt hier die Regel, daß die Objekte, die symbolisch oder typisch miteinander in Verbindung gebracht werden, beliebig vertauschbar sind<sup>16</sup>.

In einer zweiten Stelle aus de paradiso, in Hy. 2,9, ist dagegen die Bedeutung des *ṭupsá* so stark verblaßt, daß sie in der Übersetzung nicht mehr beibehalten werden kann. Es geht dabei in Hy. 2,8 um jene merkwürdige Auffassung Ephräms, daß die duftenden Quellen des Paradieses auf die Erde gelangen, aber »arm(selig) werden und den Geschmack unsrer Erde annehmen für unseren Trank«. Dazu führt Str. 9 weiter aus, daß Gott die »freien« Quellen des Paradieses einfängt *b-ṭupsá d-sīlōnē*, was nur mit »wie (in) Röhren« wiederzugeben ist.

Mehr Eigengewicht hat dagegen wieder das *ṭupsá* in Hy. de fide<sup>17</sup> 7,8, wo es heißt: »Über ihm (Christus) stand, als er getauft wurde, der Geist *b-ṭupsá d-yawnâ*«. Zwar könnte man auch hier für die Übersetzung mit einem bloßen »wie eine Taube« auf die zugrundeliegende Bibelstelle, Luc. 3,22, verweisen, wo der griech. Text lautet: *sōmatikō(i) eidei hōs (!) peristera*. VS u. Peš haben dafür: *ba-dmūt gušmâ d-yawnâ*. Der von all diesen Formen abweichende Text Ephräms darf aber kaum nach dem *hōs*

<sup>16</sup> Vgl. dazu vor allem das Beispiel von Hy. de paradiso 13,7.

<sup>17</sup> CSCO, vol. 154/syr. 73.

des Griechen interpretiert werden. Die Taube war für ihn wohl wirklich ein Typus für den Geist.

Die Stellen mit der verblaßten Bedeutung des *tupsâ* überwiegen. Ich zitiere dafür noch Carm. Nis.<sup>18</sup> 13,1 : *b-tupsâ da-trên nahîrê* = wie die beiden Gestirne (Sonne und Mond). Ferner Hy. contra haer.<sup>19</sup> 2,17 : die Häretiker zerschneiden die Worte des Körpers der Wahrheit (= der Schrift) *b-tupsâ d-hadâmê* »wie (in) Glieder«. Dazu aus der gleichen Hymnensammlung Hy. 6,24 : Das Schicksal zwingt die Menschen *b-tupsâ d-haywâtâ* = wie Tiere. Etwas ausführlicher sei noch Hy. de nativitate<sup>20</sup> 23,11 angeführt. Die Strophe spricht von dem Wunder, daß der Busen Mariens Raum genug hatte, das göttliche Kind zu umarmen. Denn »die ganze Schöpfung war zu klein, deine Größe (schützend) zu bedecken; Erde und Himmel (waren) zu kurz um wie umschließende Arme zu werden, deine Gottheit (schützend) zu bedecken« (*ar'â wa-šmayâ karyân l-mehwâ b-tupsâ d-kenfâtâ*).

Zuletzt sei als Übergang zu dem zweiten Ausdruck (*b-râzâ*) eine Stelle angeführt, in der *b-tupsâ* mit *b-râzâ* zusammen erscheint. Freilich fehlt dabei der Genitiv, sodaß von vornherein zu erwarten ist, daß hier *tupsâ* und *râzâ* ihre volle Bedeutung haben werden. Es ist die 7. Strophe des schon zitierten 13. Carmen Nisibenum. Dieses Carmen spricht von den drei Bischöfen Nisibis' (Jakob, Babu u. Vologeses) und ihren Generationen, die alle drei von den Persern bedroht waren. Deren Einfälle und Verwüstungen werden Zorn(gericht) Gottes genannt und die Phasen des Krieges vergleicht Strophe 7 mit dem Tageslauf der Sonne folgendermaßen : »Siehe in den drei Generationen glich das Zorn(gericht) der Sonne wie in einem Symbol und Typus : *a(y)k da-b-râzâ wa-b-tupsâ*«.

Nun zu *b-râzâ dē* (*b-râz*). Hier scheinen die Fälle mit der vollen Bedeutung des *râzâ* zu überwiegen. Doch fehlen auch nicht Beispiele mit einem zu »sicut« verblaßten *b-râz*. Unzweideutig gilt das von Hy. de ieiunio<sup>21</sup> 10,10, wo es heißt, daß die Israeliten in der Wüste das Manna nur widerstrebend gegessen haben *b-râz mar'ê* = »wie Kranke«. Nicht mehr ebenso klar sind die zwei schon behandelten Stellen aus den unserer Strophe (de paradiso 15,8) vorangehenden Strophen, die daher besonders zu berücksichtigen sind. Hier habe ich das die Str. 5 einleitende und auf die vorangehende zurückgreifende : *b-râzâ d-haw qaysâ* im Sinn eines einfachen »sicut« genommen. In 15,2 dagegen scheint der Sinn durch ein Übergehen der Präposition nicht geändert zu werden, was einer Übersetzung »Der Baum der Erkenntnis

<sup>18</sup> CSCO, vol. 218/syr. 92.

<sup>19</sup> CSCO, vol. 169/syr. 76.

<sup>20</sup> CSCO, vol. 186/syr. 82.

<sup>21</sup> CSCO, vol. 246/syr. 106.

ist ein Symbol für die Tür zum (innersten) Paradies« gleichkäme, obwohl ein bloßes »wie (die Tür)« auch nahe liegt und einen befriedigenden Sinn ergibt.

Im Vollsinn zu nehmen ist das (*b*-)*rāz* in Stellen wie Hy. de fide 17,11 und 18,2. Denn hier ist im 18. Hymnus durchgehend von Symbolen die Rede, die die Natur für das Kreuz bietet. So heißt es in Str. 2 : (Der fliegende Vogel) breitet seine Flügel aus *b-rāz šlībā* = »symbolisch für das Kreuz«. Und in 17,11 wird die Erschaffung des Alls nach den vier Himmelsrichtungen zu einem Erschaffen *b-rāz šlībā* = »im Symbol des Kreuzes«. Das erreicht seinen Höhepunkt in einer Stelle aus den Hymnen de azymis<sup>22</sup>, in 1,7, wo von den Symbolen der Eucharistie folgendermaßen die Rede ist : »Das Brot brach er mit seinen Händen *b-rāz debh̄tā d-pagreh* = »symbolisch für die Opferung seines Körpers«. Und »den Becher mischte er mit seinen Händen *b-rāz debh̄tā da-dmeh* = »symbolisch für das Opfer seines Blutes«.

Als Abschluß kann auch hier ein Beispiel angeführt werden, in dem beide Wendungen zusammen erscheinen. Im Hy. de virginitate<sup>23</sup> 17,1-2 gewinnt Ephrām mehrere Symbole aus der wegen Dina zerstörten Stadt Sichem. Dabei wird Sichem in Str. 2 zu einem Bild (*šrā*) für die ganze Schöpfung (*br̄tā*) und für die Erde (*ar'ā*) ; denn : *šladē malyā b-ṭupsek(ī)* = »(die Erde) ist voll von Leichen wie du (= nach deinem Vorbild)«. Darauf folgt mit Rückgriff auf *br̄tā* : *ṭūb la-br̄tā da-b-rāzek(ī) nah̄hmāh* = »selig die Schöpfung, die (Christus) nach deinem Symbol (oder : wie dich) erweckt hat«. Ich habe beide Übersetzungsmöglichkeiten offen gelassen. Daß aber die Beibehaltung von »Vorbild« und »Symbol« treffender ist, dafür scheint die Fortsetzung zu sprechen. Denn hier heißt es : »Jener (Christus), der euch beide (Sichem und Schöpfung/Erde), die eine im andern, geprägt und geformt hat (*ṭba' w-šār*)«.

Nach dieser Vorstudie zurück zur Interpretation von de Paradiso 15,8, wo, wie schon hervorgehoben wurde, einem *b-ṭupsā d-pardaysā* in gleicher Stellung und in gleicher Funktion ein *b-rāzā d-gelyānā* folgt. Zuerst ist es aber angebracht, noch einmal hervorzuheben, was nach den bereits analysierten vorangehenden Strophen in Str. 8 als Aussage zu erwarten ist. Thema war : die *īdā'tā* als Tür und Schlüssel. Sie ermöglicht in der Frucht des Baumes der Erkenntnis das Eintreten in das innerste Paradies und damit auch das Erkennen und Schauen dieses göttlichen Raumes. Letzteres kommt deutlicher in den beiden Beispielen der 4. Str. zum Ausdruck : das Gebet des Elisäus wird für den Diener zum Schlüssel, der

<sup>22</sup> CSCO, vol. 248/syr. 108.

<sup>23</sup> CSCO, vol. 223/syr. 94.

seine Augen öffnet, sodaß er das Heer der Engel sehen kann. Und das Brotbrechen öffnet die Augen der Emmausjünger, sodaß sie den Herrn erkennen. Das neue Beispiel des (Hohen)priesters wird in Str. 7 eingeleitet, indem die hier als Schlüssel wirkende Erkenntnis (*īda'tā*) in dem einen der zwei Steine des Ephods gefunden wird auf Grund seines Namens: *īda'tā*. Der Priester legt die im Ephod verborgene *īda'tā* an und kann so das Allerheiligste betreten und dadurch zugleich die Stimme des von der Bundeslade her sich offenbarenden Gottes hören. Strophe 8 führt das aus: »Der Priester betrat<sup>24</sup> mit dem im Ephod verborgenen Erkennen das Heiligtum *b-ṭupsā d-pardaysā* = nach dem Vorbild des (Betretens des innersten) Paradieses. Und er aß<sup>24</sup> vom Baum im Symbol der Offenbarung (*b-rāzā d-gelyānā*)«. Was soll und kann das Letztere besagen? Der Priester aß nicht wirklich die Frucht des Baumes der Erkenntnis, aber symbolisch in den ihm von der Lade her zuteil werdenden Offenbarungssprüchen. In dem symbolischen Vergleich zwischen der *īda'tā* des Priesters durch das Tragen des Ephods und der *īda'tā*, die durch den Genuß der Frucht des Baumes der Erkenntnis gewonnen wird, werden zwei Punkte herausgestellt: 1) Die Erlaubnis einzutreten in das Innerste des Paradieses und in das Innerste des Zeltens. 2) Der durch das Eintreten zugleich bewirkten erkennenden Schau der Herrlichkeit des innersten Paradieses entspricht beim Priester das auf sein Eintreten folgende Sprechen Gottes zu ihm, eine Teiloffenbarung: *gelyānā*, von der klarer die anschließende Strophe 9 spricht: »Nicht erforscht der (menschliche) Verstand das Innere des Gartens ohne die Frucht und nicht erforscht der Priester den Schatz der Offenbarungen ohne jenes Ephod«, ein für das Verständnis unsrer Strophe entscheidender Satz, der hier noch einmal wiederholt werden mußte<sup>25</sup>.

Der Schluß der Strophe 8 bestätigt, daß in ihr nur von der typisch-symbolischen Relation zwischen Adam und dem innersten Paradies auf der einen Seite und dem alttestamentlichen Priester und dem Allerheiligsten auf der andern die Rede ist. Denn sie fügt dem eine neue Einzelheit hinzu. Nach Ex. 28,35 mußte Aaron mit dem Ephod bekleidet das Heiligtum des innersten Zeltens betreten: »sonst müßte er sterben«. Davon geht Ephräm aus, wenn er in Str. 8 weiterfährt: »Und (die Priester)<sup>26</sup>, die eintraten

<sup>24</sup> Zu dieser Übersetzung des syr. Partizips vgl. Anm. 12.

<sup>25</sup> Man kann gegen diese abschwächende Fassung des *gelyānā* nicht Autoren wie Origenes ins Feld führen. Denn er deutet in *in Ex. homil.* IX, 4 (Ed. Baehrens, Leipzig 1920, S. 243,1ff.) die Steine »veritas« u. »manifestatio« von vornherein ganz anders, nämlich als Symbole für *sermo evangelicus qui ... veritatem fidei nobis et manifestationem Trinitatis exponit, cuncta referens ad caput, ad unius scilicet Dei naturam. In his ergo est omnis veritas et omnis manifestatio veritatis ...*

<sup>26</sup> Der Plural geht entweder auf Num. 18,7 zurück, wonach auch die Söhne Aarons hinter dem Vorhang Dienst tun konnten, oder er ist als die »(Hohen)priester« zu verstehen.

gegen den Befehl, starben im Typus dazu, daß Adam starb (*b-ṭupsā d-mīt Ādām*, möglich auch die kurze Übersetzung: »wie Adam starb«) auf Grund der zu Unzeit (genossenen) Frucht. Der Priester legte das heilige (Kleid) an, Adam legte (das Kleid) der Herrlichkeit ab«.

Damit ist wohl die zutreffende Interpretation von Hym. de paradiso XV,8 gewonnen. Sie steht weit ab von der Übersetzung Widengrens, die vor allem den Zusammenhang nicht beachtet, ein Fehler, der wohl zwangsläufig mit seinem, viele Sprach- und Kulturgebiete umfassenden Arbeitsgebiet zusammenhängt. Sie korrigiert aber auch meine eignen, früheren Interpretationsversuche. Denn im ersten, in *Studia Anselmiana* 26 (Roma 1951) S. 160 habe ich ähnlich wie Widengren das *gelyānā* überbewertet, und im zweiten, in der von Widengren abgelehnten Übersetzung zur Edition des syrischen Textes, in *CSCO* vol. 175/syr. 79 (1957), wurde, um die Schwierigkeit, die im Essen des Priesters vom Baum liegt, zu umgehen, das *tā'em* (und dementsprechend auch das vorangehende 'ā'el) infinitivisch wiedergegeben; ferner wurde im offenen Gegensatz zu der ersten Interpretation das *b-ṭupsā* und *b-rāzā* als bloßes »wie« gefaßt. Beides hat den Sinn des Ganzen verwischt und unklar gemacht.

# Zur syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates <sup>1</sup>

VON

RAINER DEGEN

## I.

Daß syrische Übersetzungen von Werken des Hippokrates erhalten sind ist eine Tatsache — eine Tatsache allerdings, die noch nicht ins Bewußtsein der an seinen Werken Interessierten gedrungen ist. So wurde zwar in den letzten Jahren wiederholt die Forderung nach einem »*Hippocrates arabus*«<sup>2</sup> und einem »*Hippocrates latinus*« als dringlichst zu schaffende und für die Editoren griechischer Hippocratica unbedingt erforderliche Hilfsmittel erhoben, den »*Hippocrates syrus*« sucht man jedoch vergebens — und das, obwohl bereits seit 1903 eine syrische Version der Aphorismen in einer guten Edition vorliegt.

Diese syrische Übersetzung soll uns im folgenden beschäftigen. Da das Thema in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht nach allen Seiten hin erschöpfend behandelt werden kann, habe ich zwei Teilbereiche für dieses Referat gewählt, einmal die normalerweise wenig beachtete Forschungsgeschichte und zum anderen die Frage nach dem Übersetzer der syrischen Version. Außerdem soll nicht nur von der syrischen Übersetzung die Rede

---

<sup>1</sup> Text des Referates, das auf dem XX. Deutschen Orientalistentag (3.-8.10.1977) in Erlangen gehalten wurde. Der Referat-Charakter ist beibehalten, lediglich die Anmerkungen und Nachweise sind hinzugefügt.

<sup>2</sup> Vgl. Jean Irigoien, »Tradition manuscrite et histoire du texte. Quelques problèmes relatifs à la Collection hippocratique«, *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*. Colloque de Strasbourg (23-27 octobre 1972) organisé par le Centre de Recherches sur la Grèce Antique, avec le concours des Facultés de Philosophie et des Langues Classiques. Leiden 1975 (Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques, 2), S. 1-18, S. 17: »Deux instruments de travail sont indispensables pour les futurs éditeurs de la Collection hippocratique: un *Hippocrates arabus*, qui est en bonne voie grâce aux travaux de M. C. Lyons et de J. N. Mattock; un *Hippocrates latinus*, pour lequel il reste beaucoup à faire«. — Die bisher erschienenen Bände von Werken des Hippokrates in der Serie »Arabic Technical and Scientific Texts« sind allerdings nur mit Vorsicht zu benutzen, da sie von mäßiger Qualität sind. Vgl. auch Wabib Atallah, »L'intérêt des traductions arabes dans l'édition des textes hippocratiques«, *La Collection hippocratique* [...], S. 19-33.

sein, sondern auch von der arabischen, denn beide Übersetzungen gehören zusammen. Daß sie bisher getrennt behandelt wurden, ist nicht sachlich gerechtfertigt, sondern nur forschungsgeschichtlich und durch die Interessen- und Kenntnislage der beteiligten Forscher bedingt.

Die arabishe Übersetzung der Aphorismen wurde bekanntlich bereits 1832 in Calcutta von John Tytler<sup>3</sup> ediert. Dieser Ausgabe war aber nur wenig Verbreitung beschieden. Zwar erwähnt J. Th. Zenker<sup>4</sup> die Edition 1861 in seiner *Bibliotheca Orientalis* und M. Klamroth schreibt 1886 in der ZDMG, daß die »Ausgabe jedermann zugänglich ist«<sup>5</sup>, doch bereits 1891 wirft M. Steinschneider<sup>6</sup> L. Leclerc<sup>7</sup> und Ch. Rieu<sup>8</sup> vor, diese Ausgabe übersehen zu haben, und 1906 muß sich M. Simon<sup>9</sup> einige Seiten in Photokopien aus dem British Museum kommen lassen, um den Text der Ausgabe überhaupt kennenlernen zu können, woraufhin ihm 1913 G. Bergsträsser<sup>10</sup> vorwirft, das Exemplar in der Bibliothek der DMG in Halle übersehen zu haben. Und noch 1921 schreibt E. G. Browne in seinen Vorlesungen »Arabian Medicine«<sup>11</sup>, daß er die Edition nicht gesehen habe. — Da ich wußte, wie selten die Edition John Tytlers ist, war ich nicht wenig überrascht, 1972 in der Universitätsbibliothek Marburg ein — übrigens unaufgeschnit-

<sup>3</sup> *Al-Fuṣūl al-abuḡrāfiya. The Aphorisms of Hippocrates*, Translated into Arabic by Honain Ben Ishak, Physician to the Caliph Motawukkul [Edited by John Tytler]. Calcutta 1832.

<sup>4</sup> Julius Theodor Zenker, *Bibliotheca Orientalis. Manuel de bibliographie orientale* (Leipzig 1861) II, S. 75 Nr. 926.

<sup>5</sup> M. Klamroth, »Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbi, I. Hippokrates«, ZDMG 40 (1886) 189-233, S. 199.

<sup>6</sup> Moritz Steinschneider, »Die griechischen Aerzte in arabischen Uebersetzungen«, *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* Band 124, Folge XII, Bd. IV (1891), S. 120 = repr. in *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz 1960), S. 302.

<sup>7</sup> Gemeint ist: Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*. Paris 1876 (= repr. New York o. J. ca. 1965: Burt Franklin Research & Source Works Series No. 18), I, S. 232.

<sup>8</sup> Gemeint ist: Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London 1894) zu Ms. 983.

<sup>9</sup> Max Simon, *Sieben Bücher Anatomie des Galen*. Zum ersten Male veröffentlicht nach den Handschriften einer arabischen Übersetzung des 9. Jahrh. n. Chr., ins Deutsche übertragen und kommentiert von M.S., 2 Bände, (Leipzig 1906), Band I, S. xvi, Anm.

<sup>10</sup> Gotthelf Bergsträsser, *Hunain ibn Ishāk und seine Schule. Sprach- und literar-geschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen* (Leiden 1913), S. 11, Anm. 1.

<sup>11</sup> Edward Granville Browne, *Arabian Medicine* (Cambridge 1921). — Mir ist nur die französische Übersetzung zugänglich: E. G. Browne, *La médecine arabe*. Conférences »Fitz-Patrick« faites au Collège des Médecins. Edition française mise à jour et annotée par H. P. J. Renaud (Paris 1933), S. 29.



tenes — Exemplar vorzufinden, das 1883 als Dublette aus der Berliner Königlichen Bibliothek ausgeschieden und nach Marburg gelangt war<sup>12</sup>.

Die arabische Übersetzung der Aphorismen ist — soweit ich feststellen konnte — das erste Werk der umfangreichen griechischen medizinischen Literatur, das durch eine Edition zugänglich gemacht wurde. Gleiches ist von der syrischen Fassung der Aphorismen zu sagen, wenn man von den Fragmenten und Proben Galen'scher Werke, die E. Sachau 1870<sup>13</sup> bzw. A. Merx 1885<sup>14</sup> herausgaben, einmal absieht. Henri Pognon, französischer Konsul in Bagdad und später in Aleppo, hatte 1899 in Aleppo eine Handschrift erwerben können, die unter anderem eine anonyme syrische und arabische Übersetzung der Aphorismen enthält. Im Frühjahr 1903 erschien in Leipzig H. Pognons Ausgabe der syrischen Fassung<sup>15</sup>, der im Herbst des gleichen Jahres eine französische Übersetzung folgte<sup>16</sup>. Auf den Abdruck auch des arabischen Textes verzichtete H. Pognon, da er ihn — wie er im Vorwort von Band 1<sup>17</sup> ausführt — gegenüber der syrischen Übersetzung für minderwertiger hielt — er sei auf jeden Fall einige Jahrhunderte nach der syrischen Übersetzung entstanden und zwar sei die Übersetzung nicht auf Grundlage des griechischen Textes, sondern auf einer syrischen Übersetzung vorgenommen worden, wobei dem Übersetzer auch

<sup>12</sup> Dieses Exemplar ist offensichtlich nicht im Zentralkatalog in Frankfurt verzeichnet, daher wird immer wieder vergeblich versucht, diese Ausgabe in der Bundesrepublik zu erhalten. Die Marburger Signatur lautet : III C 95 ay.

<sup>13</sup> Eduard Sachau, *Inedita Syriaca. Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur*. Mit einem Anhang. Aus den Handschriften des Britischen Museums herausgegeben (Halle 1870, repr. Hildesheim 1968), S. 88-97.

<sup>14</sup> Adalbert Merx, »Proben der syrischen Übersetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel«, *ZDMG* 39 (1885) 237-305. — Vgl. dazu I. Löw, *ebenda*, 40 (1886), S. 763-765.

<sup>15</sup> *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*. Texte et traduction par Henri Pognon. Première Partie : Texte syriaque. Seconde Partie : Traduction (Leipzig 1903).

<sup>16</sup> Es ist also nicht richtig, wenn Max Meyerhof, »Die Augenheilkunde in der von Budge herausgegebenen syrischen ärztlichen Handschrift«, *Der Islam* 6 (1916), S. 257-268, S. 257 behauptet, daß Budge 1913 »zum ersten Male einen fast vollständigen syrischen Text zur Medizin zugänglich gemacht hat«.

<sup>17</sup> Vgl. S. III f. »La version arabe que renferme mon manuscrit n'a pas été faite sur le texte grec, mais bien sur le texte syriaque. C'est une traduction assez littérale et elle est parfois en fort mauvais arabe. Lorsque le texte syriaque est obscur, la version arabe l'est presque toujours, on y trouve des phrases qui ne signifient rien et même des contre-sens que l'auteur n'aurait certainement pas commis, s'il avait connu le texte d'Hippocrate. Je dois ajouter pourtant que, dans quelques passages, la version arabe est plus claire que la version syriaque et fait mieux comprendre la pensée d'Hippocrate, mais je crois que cela tient à ce que le traducteur arabe avait sous les yeux des commentaires qui expliquaient la version syriaque. [...] La version arabe [...] est certainement de plusieurs siècles postérieure à la version syriaque, j'ai cru inutile de la publier, mais j'en citerai quelques passages dans les notes de ma traduction«.

syrische Kommentare vorgelegen hätten. Außerdem sei der arabische Teil der Handschrift sehr schlecht geschrieben, sogar die diakritischen Zeichen fehlten. Einige Passagen wolle er jedoch im zweiten Band in den Anmerkungen mitteilen<sup>18</sup>.

Bei der gelehrten Kritik findet H. Pognons Edition und Übersetzung die gebührende Beachtung. Von Juni 1903 bis August 1905 erscheinen meines Wissens 13 Besprechungen — teils zu Band 1, teils zu Band 2 und teils zu beiden Bänden gemeinsam — von Rubens Duval<sup>19</sup>, Joseph Halévy<sup>20</sup>, Heinrich Hilgenfeld<sup>21</sup>, François Martin<sup>22</sup>, Eberhard Nestle<sup>23</sup>, Theodor Nöldeke<sup>24</sup>, Julius L. Pagel<sup>25</sup>, Christian Friedrich Seybold<sup>26</sup>, Karl Sudhoff<sup>27</sup> und Eduard Zarncke<sup>28</sup>. Entsprechend der unterschiedlichen Sprachkenntnisse der Rezensenten enthalten ihre Anzeigen teils eine bloße Referierung der Ausführungen H. Pognons aus der Einleitung, teils aber natürlich auch weiterführende Hinweise und Beobachtungen. So fordert C. F. Seybold, wegen der Einzigartigkeit der Handschrift eine Faksimile-Ausgabe zu veranstalten<sup>29</sup>; und E. Nestle<sup>30</sup> schlägt eine Untersuchung des Sprachgebrauches nach dem Muster von G. Sprengers bekannten Untersuchungen der Geoponika<sup>31</sup> vor. Lediglich R. Duval hält zunächst das Manuskript von 1205 A.D. für so jung, daß die Edition überflüssig gewesen wäre, da der Übersetzer nicht bekannt sei und die Aphorismen

<sup>18</sup> Es sind über 50, zum Teil umfangreiche Zitate.

<sup>19</sup> In: *Revue critique d'histoire et de littérature*. Nouvelle série LVI — No. 28 (13 juillet 1903), S. 21-23: zu Teil 1. — *Ebenda*, tome LVII — No. 4 (25 janvier 1904), S. 61-64: zu Teil 2.

<sup>20</sup> In: *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 11 (1903), S. 281-282: zu Teil 1.

<sup>21</sup> In: *Berliner Philologische Wochenschrift* 24, Nr. 12 (19. März 1904), Sp. 359-361: zu beiden Teilen.

<sup>22</sup> In: *Bulletin critique* 25 (1904), S. 323-326: zu beiden Teilen.

<sup>23</sup> In: *OLZ* 7 No. 10 (Oktober 1904), Sp. 395-397: zu beiden Teilen.

<sup>24</sup> In: *Literarisches Centralblatt* 1903 (No. 23) (6. Juni 1903), Sp. 781-783: zu Teil 1.

<sup>25</sup> In: *Janus. Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine et la Géographie médicale* 8 (1903), S. 256-257: zu Teil 1. — *Ebenda* 9 (1904), S. 179-180: zu Teil 2.

<sup>26</sup> In: *Deutsche Literaturzeitung* 25 Nr. 21 (28. Mai 1904), Sp. 1332-1333: zu beiden Teilen.

<sup>27</sup> In: *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 2 (1903), S. 232: zu Teil 1. — *Ebenda*, 3 (1904), S. 158: zu Teil 2.

<sup>28</sup> In: *Literarisches Zentralblatt* 56 Nr. 34 (19. August 1905), Sp. 1128: zu Teil 2.

<sup>29</sup> *A.a.O.* (s. Anm. 26), Sp. 1332f.: »Bei der Einzigartigkeit der Handschrift hätten wir zum mindesten auch ein Faksimile einer Seite mit den 2 Kolumnen erwartet, ja es fragt sich, ob nicht eine nachträgliche Faksimileausgabe des ganzen Unicum auch nach Edition der syrischen Aphorismen sich verlohnen würde«.

<sup>30</sup> *A.a.O.* (s. Anm. 23), Sp. 397.

<sup>31</sup> Gustav Sprenger, *Darlegung der Grundsätze nach denen die syrische Übersetzung der griechischen Geoponika gearbeitet worden ist* (Leipzig 1889).

doch im griechischen Original noch vorlägen<sup>32</sup>. (Später korrigiert R. Duval jedoch sein ablehnendes Urteil)<sup>33</sup>.

Auf das Arabische gehen drei Rezensenten ein: Th. Nöldeke, der nur den ersten Band bespricht, schlägt vor: »Vielleicht entschließt sich P., im zweiten Teil uns auch wenigstens einen Abschnitt der arabischen Uebersetzung zu geben. So mangelhaft diese sein mag, sie bietet doch jedenfalls in mehrfacher Hinsicht Interesse«<sup>34</sup>. C. F. Seybold, der beide Teile gleichzeitig zur Anzeige zur Verfügung hat und so die von H. Pognon mitgeteilten arabischen Textstücke kennt, bemerkt: »Freilich wäre eigentlich zu wünschen gewesen, daß auch trotz der schwierig zu lesenden, meist selbst der diakritischen Konsonantenpunkte entbehrenden Schrift gleichzeitig auch die arabische Kolumne herausgekommen wäre, um das Verhältnis dieser zur syrischen und zu den sonst erhaltenen Handschriften und Rezensionen des arabischen Textes untersuchen und erkennen zu können«<sup>35</sup>. Außerdem erwähnt C. F. Seybold John Tytlers Edition, er zitiert sie aber offensichtlich nach M. Steinschneider<sup>36</sup> (mit dem gleichen falschen Erscheinungsjahr), hat sie also — wie wohl auch Th. Nöldeke — ebenfalls nicht zur Verfügung. — Der letzte, der auch die arabische Übersetzung der Aphorismen bei der Anzeige erwähnt, ist H. Hilgenfeld in der Berliner Philologischen Wochenschrift. Und hier lesen wir: »Beide Übersetzungen stammen nach P. nicht von demselben Verfasser. Der arabische Text scheint ihm aus dem Syrischen übersetzt und viel jünger zu sein. Darum hielt er es nicht für nötig, ihn auch abzudrucken. P. hat nicht gemerkt, daß er bereits herausgegeben ist als Übersetzung des gelehrten Arztes Honein Ibn Ishaq † 873 von John Tytler, Calcutta 1832. Wenigstens stimmen die von P. in den Anmerkungen des II. Teiles daraus angeführten Stellen (bis auf meist ganz unbedeutende Abweichungen zum Teil nur in der Schreibweise) wörtlich mit dieser Ausgabe überein. Die Vermutung Pognons, daß Sergius von Riš'ainā † 536 der syrische Übersetzer war,

---

<sup>32</sup> *A.a.O.* (s. Anm. 19), S. 23: »Mais M.P. omet de nous dire quel intérêt il trouve à éditer cette détestable traduction. Une traduction a de la valeur quand elle nous fait connaître un original perdu; or les Aphorismes d'Hippocrate existent en grec. Elle a aussi de l'utilité quand, l'original s'étant conservé, elle présente d'importantes variantes; elle vaut alors un manuscrit ancien; ce n'est pas le cas ici puisque les variantes sont des fautes d'un traducteur ignorant. Une traduction peut enfin offrir quelque intérêt historique si la date et le nom du traducteur sont connus; la version syriaque des Aphorismes ne donne ni date ni nom d'auteur, et le manuscrit de M.P., achevé le 10 octobre 1205, est moderne«.

<sup>33</sup> Vgl. *Revue critique* (s. Anm. 19), tome LVII (1904), S. 64: »M.P. a donc été bien inspiré en la publiant, [...]«.

<sup>34</sup> *A.a.O.* (= Anm. 24), Sp. 782.

<sup>35</sup> *A.a.O.* (= Anm. 26), Sp. 1332.

<sup>36</sup> Moritz Steinschneider, *a.a.O.* (s. Anm. 6), S. 120 = repr. S. 302: »Calcutta 1852«.

gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit. ( . ) Aber es ist auch nicht ganz unmöglich, daß Honein beide Übersetzungen gemacht hat<sup>37</sup>.

Erst 10 Jahre später erscheint wieder eine Studie zu den Aphorismen, G. Bergstrassers Habilitationsschrift mit dem Titel »Die bisher veröffentlichten arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen. Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen«, gedruckt 1913 in erweiterter Fassung als »Hunain ibn Ishāk und seine Schule«<sup>38</sup>. Hier hatte man nun eigentlich die Einbeziehung der syrischen Übersetzung bei der Untersuchung des Sprachgebrauchs erwartet. Leider sucht man jedoch vergebens einen Hinweis auf H. Pognons Edition und die erwähnten Besprechungen. G. Bergstrasser folgt stattdessen den Vorbildern M. Klamroth und M. Simon und fuhr aus: »Beide vergleichen das Arabische direkt mit dem Griechischen. Ich schließe mich ihnen darin an, da, selbst wenn die unmittelbaren Vorlagen der Übersetzer syrisch gewesen sein sollten — eine prinzipielle Untersuchung dieser Frage wurde viel zu weit führen —, doch das Ergebnis wohl stets am Griechischen kontrolliert wurde«<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> A a O. (= Anm. 21), Sp. 359.

<sup>38</sup> Gotthelf Bergstrasser, *Hunain ibn Ishāk und seine Schule Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates und Galen-Übersetzungen* (Leiden 1913).

<sup>39</sup> Man kann nur mit Erstaunen zur Kenntnis nehmen, daß G. Bergsträsser, der sich auch in dieser Schrift als sehr kritisch erweist, sich diese beiden zum Vorbild nimmt. Denn von M. Simon stellt G. Bergsträsser selbst fest, daß er »von Haus aus Mediziner war«, dem man also »keinen Vorwurf machen darf«, daß seine Ausgabe und Einleitung der arabischen Übersetzung der Anatomie Galens »mangelhaft« ist (S. 15). M. Klamroth hatte wohl vorschnell behauptet: »Wenrichs Gründe dafür, dass Werke des Hippokrates ins Syrische übersetzt worden seien (§ LXVII), sind äusserst fadenscheinig. Der thätigste Arbeiter auf diesem Gebiete, der berühmte Hunain, bedurfte nicht der Vermittlung des Syrischen« (a a O., S. 197<sup>2</sup>) — Als methodische Vorbilder scheinen mir M. Klamroth und M. Simon daher wenig geeignet zu sein. Schwerer aber wiegt, daß den beiden keine syrische Version neben der arabischen zur Verfügung stand, während G. Bergstrasser das bequem zugängliche Werk Pognons hatte benutzen können. — Als *Ergebnis* einer Untersuchung zur griechisch-syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur kann ein Satz »das Ergebnis, d.h. die arabische Version, wurde wohl stets am Griechischen kontrolliert«, stehen, als *Prämisse* der Untersuchung erscheint er mir methodisch sehr bedenklich, und zwar nicht nur vom heutigen Standpunkt aus. Immerhin hatte Moritz Steinschneider (a a O. [Anm. 6] (1889) = repr. 1960, S. 6) betont: »Die Bedeutung der arabischen Uebersetzungen hängt zum Theil von einigen Vorfragen ab, von denen wir nur wenige oberflächlich berühren. Sind die arabischen Uebersetzungen direkt aus griechischen Texten geflossen, oder mit Hilfe syrischer Uebersetzungen gemacht? Darauf giebt es keine allgemeine Antwort. Es giebt nur sehr wenig Manuskripte von eigentlichen Uebersetzungen, da die meisten der Mathematik und der Medicin angehören, so liesse sich schwer aus dem Stile und der Terminologie erkennen, ob der arabische Uebersetzer direkt aus einem syrischen Texte, oder unter dem Einflusse syrischer Werke überhaupt arbeitete. Wir besitzen noch kein vergleichendes syrisch arabisches Glossar über die wissenschaftliche Terminologie, das uns für diese Forschung sehr zu statten käme [ ]. Auch

Der weitere Gang der Forschung kann kurz skizziert werden. Pognon publiziert zwar in den folgenden Jahren noch syrische und altaramäische Inschriften<sup>40</sup> und akkadische Texte<sup>41</sup>, auf die Aphorismen des Hippokrates geht er aber nicht mehr ein. Nach seinem Tod am 16. März 1921<sup>42</sup> kauft die Bibliothèque Nationale 1922 von seinen vielen Handschriften die wertvolleren auf, darunter auch die Sammelhandschrift von 1205 A.D., die die Aphorismen enthält. Bereits 1925 wird die Handschrift im Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924) von E. Blochet<sup>43</sup> als »Arabe 6734« ziemlich ungenau beschrieben. Ein Hinweis, daß die arabische Version der Aphorismen die des Hunain ist, erfolgt nicht. Ebenso wird der Übersetzer der anderen Traktate nicht erwähnt. Erst G. Vajda bucht 1953 im Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris<sup>44</sup> unter »FUṢŪL Buqrāt. Hippocrate (traduction de

---

Anton Baumstark wies ausdrücklich darauf hin (s. *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert*. Syrische Texte, 1. Band: *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles* [...] (Leipzig 1900), S. VI), daß »angesichts jeder arabischen Aristotelesübersetzung — und das kann man auch auf andere Übersetzungen ausdehnen! R.D. —, ehe man daran denken kann, aus ihr einen textkritischen Gewinn zu ziehen, vor allem die Frage zu beantworten (ist), ob sie aus dem griechischen Originale oder aus einer älteren syrischen Übersetzung geflossen ist. Müssen wir, wie dies, wenn auch nicht immer, so doch häufig genug der Fall sein wird, auf Grund sorgfältiger Prüfung ihres Sprachgebrauchs das Letztere annehmen, dann ist es unerläßlich, mit der erkannten Thatsache einer syrischen Überlieferungsstufe auch auf Schritt und Tritt zu rechnen, bei jeder einzelnen Abweichung des arabischen vom griechischen alle durch das Mittelglied eines syrischen Textes gegebenen Fehlerquellen zu berücksichtigen, mit einem Worte nicht so sehr von dem vorliegenden arabischen, als vielmehr von einem erst widerherzustellenden syrischen Wortlaute auszugehen«. Es hat also lange vor G. Bergsträssers Arbeit genügend Hinweise gegeben, wie in Untersuchungen zur Übersetzungsliteratur methodisch richtiger vorzugehen sei. Daß G. Bergsträsser so gar nicht darauf Bezug nimmt, dürfte daran liegen, daß seine Arbeit einem völlig anderen Ziel geglitten hatte: »Die vorliegenden Untersuchungen wurden ursprünglich zu dem Zwecke angestellt, für eine von mir geplante Ausgabe der arabischen Uebersetzung von Galens Kommentar zu der pseudo-hippokratischen Schrift *περί ἐβδωμάδων* eine festere Grundlage zu gewinnen durch die Ausfindigmachung anderer arabischer Uebersetzungen gleichen Ursprungs. Zu diesem Ziel haben die Untersuchungen nicht geführt. Wohl aber haben sie eine Anzahl von anderen Resultaten ergeben, die, hoffe ich, ihre Veröffentlichung rechtfertigen werden«. (Vorwort) [Siehe Korrektur-Zusatz, S. 51 f.]

<sup>40</sup> Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (Paris 1907 und 1908).

<sup>41</sup> Vgl. die Nachweise in Riekele Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur* (Berlin 1967), Band I, S. 412-413.

<sup>42</sup> Vgl. den Nachruf auf Henri Pognon in *Syria* 2 (1921), S. 175-176.

<sup>43</sup> Bibliothèque Nationale. *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (1884-1924) par Edgar Blochet (Paris 1925), S. 350-351.

<sup>44</sup> Georges Vajda, *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Paris 1953 = Centre National de la Recherche Scientifique. Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, IV), S. 344.

Ḥunayn b. Ishāq)« auch diese Handschrift (ohne Hinweis auf die syrische Spalte oder die Edition Pognons), hat den Autor der Version also wohl erkannt<sup>45</sup>. Im Jahre 1972 habe ich, nachdem mir die Edition John Tytlers zugänglich war, ebenfalls die arabischen Zitate in H. Pognons Ausgabe als die Fassung des Ḥunain identifiziert. Da es mir unglaublich vorkam, daß noch kein Forscher diesen Tatbestand bemerkt haben sollte, habe ich systematisch die Spuren verfolgt und fand so sowohl die Besprechungen der Edition H. Pognons mit Hilfe der Bibliographien der damaligen Zeit als auch 1976 endlich die Handschrift in der Bibliothèque Nationale<sup>46</sup>. Auf diese Weise konnte ich, wie vorgetragen, ermitteln, daß bereits 1904 H. Hilgenfeld diese wichtige Identifizierung vorgenommen hatte, daß das Wissen darum zwischenzeitlich aber wieder verlorengegangen war<sup>47</sup>.

Die *syrische* Version fand nach ihrer Edition nur wenig Aufmerksamkeit, wenn man von den bereits erwähnten Besprechungen absieht. Selbstverständlich erwähnen R. Duval<sup>48</sup>, A. Baumstark<sup>49</sup> und J.-B. Chabot<sup>50</sup> sie in ihren jeweiligen Literaturgeschichten und auch O. Temkin schenkt ihr 1932 in seiner »Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum«<sup>51</sup> von medizinhistorischer Seite aus die gebührende Beachtung. In neuerer Zeit wurde sie meines Wissens nur von L. Richter-Bernburg in seiner Dissertation<sup>52</sup> einige Male zitiert.

<sup>45</sup> Auf der Grundlage von G. Vajda's *Index* ist die Handschrift auch aufgeführt (also auch ohne Hinweis auf die syrische Spalte) in Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band III: *Medizin-Pharmazie-Zoologie-Tierheilkunde bis ca. 430 H.* (Leiden 1970, ersch. 1971), S. 29.

<sup>46</sup> Ich möchte auch hier Herrn Professor Gérard Troupeau für seine freundliche Hilfe bei der Beschaffung eines Mikrofilms dieses Manuskriptes meinen aufrichtigen Dank sagen.

<sup>47</sup> Es ist auch kein rationeller Einsatz der Kräfte, wenn dreimal unabhängig von einander der gleiche Tatbestand herausgefunden werden muß, weil die Erkenntnis des Ersten keinen Eingang in die relevante Literatur gefunden hat.

<sup>48</sup> Rubens Duval, *Anciennes littératures chrétiennes*, II: *La littérature syriaque*. Troisième édition (Paris 1907), S. 271.

<sup>49</sup> *GSL* 231.

<sup>50</sup> Jean-Baptiste Chabot, *Littératures chrétiennes de l'Orient: Littérature syriaque* (Paris 1934) (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses, 66), S. 145. — Chabot bemerkt zur Übersetzung »elle est probablement du IX<sup>e</sup> siècle«.

<sup>51</sup> Owsei Temkin, »Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum«, *Kyklos. Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Medizin* 4 (1932), S. 1-80, S. 50.

<sup>52</sup> Lutz Richter-Bernburg: *Eine arabische Version der pseudogalenischen Schrift De Theriaca ad Pisonem*. Diss. Göttingen 1969, S. 119, Anm. 11, S. 201, Anm. 187, S. 202, Anm. 190 u.ö.

## II

Ungeklärt blieb bisher auch die wichtige Frage Wer ist der Autor der syrischen Version? Die Beantwortung hängt eng mit der bereits von E Nestle 1904 geforderten, aber bisher nicht erfolgten Untersuchung des Sprachgebrauches des Übersetzers zusammen

H Pognon bemüht sich in seiner Einleitung darzulegen, daß die Kenntnis des Griechischen im 8 und 9 Jahrhundert bereits so mangelhaft war, daß ein Werk im jonischen Dialekt keinesfalls hatte übersetzt werden können. Es schließt daraus, daß die syrische Übersetzung aus vorislamischer Zeit stammen müsse, eventuell von Sergius von Rēš'ainā sei oder sogar noch vor ihm anzusetzen sei<sup>53</sup>. H Pognon ist in Aleppo allerdings auf seine eigene Bibliothek angewiesen gewesen<sup>54</sup> und kennt deshalb eine ganze Reihe von Arbeiten zur Übersetzungsliteratur nicht, sonst wäre er hinsichtlich der Griechisch-Kenntnisse der Übersetzer sicherlich eines Besseren belehrt worden. Erstaunlicherweise referieren aber auch die meisten Rezensenten H Pognons Standpunkt zustimmend, und nur Th Noldeke und C F Seybold äußern Zweifel an H Pognons Schluß auf den syrischen Übersetzer und H Hilgenfeld äußert die bereits zitierte Vermutung, daß die Übersetzung auch von Hunain stammen könne.

Für die Beantwortung der Frage nach dem Übersetzer sind nun einige Beobachtungen wichtig, die bereits H Pognon und O Temkin gemacht haben und deren Zahl ich erhöhen konnte, daß nämlich der Übersetzer des syrischen Textes ganz offensichtlich den Kommentar des Galen zu den Aphorismen kennt und entsprechend der Galen'schen Auffassung übersetzt<sup>55</sup>. Den gleichen Tatbestand hatte ich auch für das Arabische festgestellt. Der arabische Text dieser zweisprachigen Handschrift und (teilweise) der Edition John Tytlers deckt sich nämlich mit dem Text der Hippokrates-Lemmata wie er zusammen mit dem Kommentar Galens in

---

<sup>53</sup> Vgl. Henri Pognon, *aaO*, tome I, S. xxx »[ ] je doute seulement que, même dans l'Empire Grec, il y ait eu, au neuvième siècle, beaucoup de médecins capables de comprendre Hippocrate, je doute enfin que Hounain ait pu apprendre le grec assez bien pour traduire des textes écrits en dialecte ionien [ ] Pour toutes ces raisons, sans oser nier que la version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate que je publie puisse être l'œuvre de Hounain, je serais porté à la croire antérieure à l'invasion arabe. Peut-être est-ce une des traductions du fameux médecin de Ras aïn, Sergius, qui mourut à Constantinople vers 536 et qui, d'après Bar Hebraeus, aurait le premier traduit du grec en syriaque des ouvrages philosophiques et médicaux ( ), il est même possible, selon moi, que cette version soit antérieure à Sergius«

<sup>54</sup> Darauf weist H Pognon öfters hin, vgl. z. B. *aaO*, tome II, S. v<sup>1</sup>

<sup>55</sup> Vgl. Henri Pognon, *aaO*, tome I, S. xvf, tome II, passim — S. Owsei Temkin, *aaO* (Anm. 51), S. 50 »[ ] eine syrische Übersetzung der hippokratischen Aphorismen, die ebenfalls Vertrautheit mit dem Galenischen Kommentar verrät«

der alten Handschrift *Scorialensis arabus 791*<sup>56</sup> (geschrieben 494 H. = 1101 n. Chr.) — das ist die älteste bekannte Handschrift der arabischen Übersetzung von Galens Kommentar<sup>57</sup> — vorliegt. Diese Handschrift nennt Ḥunain als Übersetzer. Sie enthält auch eine Reihe von Worterklärungen und Bemerkungen, die durch »qāla Ḥunain«<sup>58</sup> eingeleitet sind<sup>59</sup>.

Die gesammelten Indizien sprechen also für Ḥunain als Übersetzer der arabischen Version. Da die Angaben der Handschriften jedoch oft genug falsch sind, sollte nach weiteren Möglichkeiten der Überprüfung gesucht werden.

Seit 1925 — einem Jahr, das für viele Untersuchungen zur griechisch-syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur einen Wendepunkt darstellt, können die vorgetragenen Beobachtungen richtig eingeordnet werden. Dank G. Bergsträssers Edition der berühmten *Risāla*, des »Sendschreibens über die übersetzten Werke Galens«<sup>60</sup>, erfahren wir Näheres aus Ḥunains Feder über die ihm bekannten Übersetzungen der Aphorismen. Ḥunain berichtet dort: »Seine (d.h. Galens) Erklärung des Buches der Aphorismen. — Dieses Buch hat er in sieben Teilen abgefaßt. — Übersetzt hatte es Aijüb, und zwar schlecht. Ġibril ibn Boḥtīšō beehrte es zu verbessern, hat aber seine Verderbnis (nur) vermehrt. So habe ich es mit dem Griechischen kollationiert und verbessert in einer Weise, die einer (Neu)übersetzung glich, und habe den Text der Worte des Hippokrates für sich allein hinzugefügt. Aḥmad ibn Muḥammad, bekannt als ibn al-Mudabbir, hatte mich gebeten, es für ihn zu übersetzen. So habe ich davon einen einzigen Teil ins Arabische übersetzt. Dann trat er an mich heran (mit der Aufforderung), ich sollte die Übersetzung eines weiteren Teils nicht beginnen, ehe er jenen Teil gelesen hätte, den ich übersetzt hatte; aber der Mann wurde abgehalten, und so wurde die Übersetzung des Buches abgebrochen. Als aber jenen Teil

<sup>56</sup> Vgl. dazu *Les Manuscrits arabes de l'Escurial décrits d'après les notes de H. Derenbourg. Revues et complétées par le H.-P.-J. Renaud. Tome II-Fasc. 2: Médecine et histoire naturelle* (Paris 1941), S. 2-3.

<sup>57</sup> Für andere Handschriften vgl. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden/Köln 1970) (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., Ergänzungsband VI, 1. Abschnitt), S. 50 Nr. 58 und Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (s. Anm. 45), S. 29.

<sup>58</sup> Foll. 116b 6ff.; 124b 4 - 125a 16; 127a 4-6; 127a ult - 127b 7; 159b 15ff. und öfter.

<sup>59</sup> An Hand der Zitate der Aphorismen im *Kitāb al-Ḥawī* des Muḥammad b. Zakariyā' ar-Rāzī wies M. Ullmann in diesem Frühjahr den gleichen Tatbestand nach; vgl. Manfred Ullmann, »Die Taḍkira des ibn as-Suwaidī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie«, *Der Islam* 54 (1977), S. 33-65, S. 44-51.

<sup>60</sup> *Ḥunain ibn Ishāq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. Zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt von Gotthelf Bergsträsser (Leipzig 1925 = repr. Nendeln 1966) (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII. Band No. 2).



Muḥammad ibn Mūsā sah, bat er mich, das Buch zu vervollständigen, und so habe ich es vollständig übersetzt<sup>61</sup>.

Aus diesem Selbstzeugnis Ḥunains erfahren wir also, daß es drei syrische Übersetzungen des Galenschen Kommentars, der natürlich auch alle Aphorismen in ihrem Wortlaut enthält, gegeben hat: eine von Hiob von Edessa († nach 832)<sup>62</sup>, eine auf dieser Übersetzung fußende »Verschlimmbesserung« des Gabriel b. Bōḥtišō' († 828)<sup>63</sup> und Ḥunains eigene<sup>64</sup>. Außerdem gab es eine vollständige Übersetzung ins Arabische, ausgeführt von Ḥunain selbst.

Über das Schicksal der beiden syrischen Übersetzungen von Hiob und von Gabriel ist sonst nichts bekannt, und wenn Ḥunain sie hier nicht erwähnt hätte, hätten wir wohl nie von ihnen erfahren.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob die uns vorliegende syrische Version nicht die von Hiob oder Gabriel sein könnte. Das ist wohl schon deshalb zu verneinen, weil die Prädikate, die Ḥunain ihnen gibt — »schlecht« bzw. »noch schlechter« — für diese Übersetzung wirklich nicht zutreffen<sup>65</sup>. Hier haben wir eine vorzügliche Übersetzung vor uns, wie bereits R. Duval<sup>66</sup> und E. Nestle<sup>67</sup> gegen den Herausgeber H. Pognon<sup>68</sup> feststellen.

<sup>61</sup> Übersetzung Gotthelf Bergsträsser [s. Anm. 60], S. 32f. (Arabischer Text, S. 40). — In der Edition von 1932 »*Neue Materialien zu Ḥunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie*« von Gotthelf Bergsträsser (Leipzig 1932 = repr. Nendeln 1966) (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XIX. Band Nr. 2) sind keine wesentlichen Varianten zu dem hier interessierenden Stück verzeichnet.

<sup>62</sup> Hiob von Edessa starb nach 832; vgl. über ihn *GSL* 230 und vor allem Alphonse Mingana in der Einleitung seines Buches *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in Baghdad about A.D. 817 or Book of Treasures by Job of Edessa*. Syriac Text Edited and Translated with a Critical Apparatus (Cambridge 1935) (Woodbrooke Scientific Publications, Vol. I).

<sup>63</sup> Gabriel b. Bōḥtišō' b. Gīwargīs (bzw. in arabischer Namensform Ġibrīl b. Baḥtišū' b. Ġurġīs) starb 212 A.H. = 827/8 A.D. vgl. zu ihm *GSL* 227; *GCAL* II 110 Nr. 3 und Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden/Köln 1970), S. 109.

<sup>64</sup> Eine Übersetzung von Sergius von Rēš'ainā hat es also wohl nicht gegeben, das ist wegen H. Pognons anderslautender Vermutung festzuhalten.

<sup>65</sup> Wie aus der »*Risāla*« hervorgeht, hat Ḥunain für Gabriel b. Bōḥtišō' eine ganze Reihe von Werken Galens übersetzt — für sie liegt durch das Todesjahr 828 des Gabriel der Terminus ante quem fest! —; es scheint so, daß Gabriel entweder gar keine oder nur geringe Kenntnisse der griechischen Sprache gehabt hat. Vgl. auch Rubens Duval im Prooemium zu seiner Ausgabe des *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar-Bahlule* [...] (Paris 1888-1901, repr. Amsterdam 1970), S. xvii: »Gabrielem e graecis fontibus ipsis non hausisse sed syriacis et arabicis versionibus usum esse constat«.

<sup>66</sup> *A.a.O.* (s. Anm. 19), S. 63-64.

<sup>67</sup> *A.a.O.* (s. Anm. 23), Sp. 397.

<sup>68</sup> *A.a.O.*, tome II, S. I, wo Henri Pognon u.a. behauptet: »[...] la version syriaque des Aphorismes n'est pas écrite en vrai syriaque, mais en ce jargon incorrect et parfois incompréhensible qu'on pourrait appeler le syriaque des traductions ou le syriaque des traducteurs«.

Ist die Übersetzung also die dritte der von Hunain erwähnten, d.h. seine eigene? Ich glaube ja, auch wenn ich noch keinen hieb- und stichfesten Nachweis führen kann. An Hinweisen auf Hunain als Verfasser haben wir zunächst diese Handschrift von 1205 A.D. selbst, denn sie enthält als ersten Traktat eine arabische Version des 1. Buches der Epidemien in der Fassung Hunains und sie enthält im Anschluß an die zweisprachige Fassung der Aphorismen eine ebenfalls zweisprachige, d.h. syrische und arabische, Übersetzung des Prognostikons und zwar ebenfalls in der Übersetzung des Hunain — auf beide Werke werde ich an anderer Stelle noch eingehen! Es scheint also so, als ob sich der sonst unbekannte Arzt Bahnām b. Al-Ḥaddād<sup>69</sup> für seinen eigenen Gebrauch eine Sammlung von ausgewählten Werken des Hippokrates in arabischen und syrischen Übersetzungen<sup>70</sup> zusammengestellt hat<sup>71</sup>. Alle drei Werke sind aber nachweislich nur durch Exzerpierung der Hippokrates-Lemmata aus den betreffenden Galen-Kommentaren<sup>72</sup> gewonnen, so daß wir wiederum dank Hunains »Send-schreiben« über die Autoren der syrischen und arabischen Fassungen informiert sind<sup>73</sup>. Es wäre da doch sehr verwunderlich, wenn neben diesen Hunain-Übersetzungen und vor allem neben der arabischen Hunain-Fassung der Aphorismen eine nicht von ihm stammende syrische Fassung stände. Natürlich ist das noch kein Beweis, daß die syrische Fassung auch wirklich von Hunain stammt.

An Zitaten der Aphorismen in syrischen Werken, die eventuell helfen

<sup>69</sup> Bahnām hat auf fol. 93b, im Anschluß an den Text der Aphorismen, einen Kolophon geschrieben, aus dem hervorgeht, daß der Text am 10. Oktober 1517 A. Gr. bzw. 602 A.H. von Bahnām b. Al-Ḥaddād al-mutaṭabbib geschrieben wurde. (Der Kolophon ist auch in der Edition Pognon, tome I, S. II abgedruckt).

<sup>70</sup> Zur Erinnerung sei hinzugefügt, daß Hunain den genannten ersten Teil des Epidemien-Kommentars Galens nur ins Arabische übersetzt hat, vgl. *Risāla* ed. G. Bergsträsser (s. Anm. 60), S. 34 (dt.) bzw. S. 41 (arab.). Es verwundert also nicht, wenn der erste Traktat in der Handschrift Pognons nicht auch zweisprachig vorliegt.

<sup>71</sup> Außerdem enthält die Handschrift noch einige Notizen, die zum Teil kreuz und quer auf den Seiten stehen, und ein Werk Galens, das *K. Taḥrīm ad-dafn qabl arba'a wa-'iṣrīn sā'a* (Foll. 26b-28b). — Vgl. zu letzterem Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (s. Anm. 45), S. 126 Nr. 93 und Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (s. Anm. 57), S. 59 Nr. 95 [Lit.]

<sup>72</sup> Dies erweist sich immer wieder bei den verschiedenen arabischen Hippocratica, s. Gotthard Strohmaier, »Le serment hippocratique«, *Arabica* 21 (1974), S. 318-323, S. 321; Manfred Ullmann, *Die Taḍkira* [usw., s. Anm. 59], S. 45 Anm. 42; Manfred Ullmann, »Galens Kommentar zu der Schrift *De aere aquis locis*«, *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque Hippocratique de Mons* (22-26 Septembre 1975) édités par Robert Joly, Mons 1977 (Editions Universitaires de Mons. Série Sciences Humaines, 4), S. 353-365, S. 359.

<sup>73</sup> Vgl. *Risāla* (a.a.O. [= Anm. 60]) Nr. 88 (Aphorismen-Kommentar), Nr. 91 (Prognostikon-Kommentar) und Nr. 95 (Epidemien-Kommentar).

könnten, eine sichere Entscheidung hinsichtlich des Übersetzers zu treffen, gibt es leider nur sehr wenig.

Den Aphorismus I 1 (IV, S. 458 L.): 'Ο βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ »Das Leben ist kurz; die Kunst ist lang« fand ich auch in der noch unveröffentlichten Übersetzung von Galens Buch über die einfachen Heilmittel (fol. 6a 13) von Sergius von Rēš'ainā<sup>74</sup>. Diese beiden kurzen Nominalsätze im Syrischen stimmen nicht ganz mit der Fassung des Textes in der Edition H. Pognon überein, die vier Wörter sind allerdings die gleichen, sie lauten :

ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ  
ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ

Zur Ermittlung des Übersetzers tragen sie wegen ihrer Kürze nicht bei<sup>75</sup>.

Einen weiteren Vergleich zwischen den Übersetzungen von Sergius und Hunain ermöglicht Galens Zitat des Aphorismus VI 31 (IV, S. 570 L.) im gleichen Werk (fol. 9b 31-33).

Ὁδύνας ὀφθαλμῶν ἀκρητοποσίη, ἢ λουτρόν, ἢ πυρίη, ἢ φλεβοτομή, ἢ φαρμακοποσίη λύει.

»Augenschmerzen löst ein Trank von ungemischtem Wein oder ein Bad oder eine Erwärmung oder ein Aderlaß oder ein Heiltrank«.

ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ  
ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ

ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ  
ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ

Außerdem sind durch das sogenannte Syrische Medizinbuch<sup>76</sup>, und zwar

<sup>74</sup> Erhalten in der Handschrift *British Museum Add. 14.661*, die aus dem 6. oder 7. Jh. n. Chr. stammt, s. dazu William Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* (London 1872), S. 1187.

<sup>75</sup> Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß der erste Aphorismus auch bei Johannes von Apamea (2. Hälfte des 5. Jhd.!) übersetzt ist, vgl. Sven Dederich: *Johannes von Lykopolis, Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, hrsg. von S.D. (Uppsala 1936 = *Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond*, Uppsala, 43), S. 76,19-22 :

ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ  
ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ  
ܬܬܝܢ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ

(Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Werner Strothmann: *Johannes von Apamea*. Berlin/New York 1972 [PTS, Band 11], S. 65). — [Vgl. Korrektur-Zusatz, S. 51 f.]

<sup>76</sup> E. A. Wallis Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics, or »The Book of Medicines«* (London [usw.] 1913). Vol. 1. Introduction. The Syriac Text, Vol. 2. English Translation and Index. Vol. 1, S. 6,21f. (Aph. II 3) bzw. S. 116,12 (Aph. VI 38).

Aph. II 3 (IV, S. 470 L.) : Ὑπνος, ἀγρυπνίῃ, ἀμφοτέρω μᾶλλον τοῦ μετρίου γινόμενα, κακόν.

: നമ്മുടെ നാട് ഈ നാട് നമ്മുടെ നാട്  
നമ്മുടെ നാട്

❖ קימען און אונזערע פאטערס זענען געווען דאס צווייטע וואס האט געדאווענט די יידן.

»Ein Muskelkrampf entsteht entweder durch Überfüllung oder durch Leere«.

.കേവലം പ്രാദേശികമായി പ്രാദേശികമായി  
 .കേവലം പ്രാദേശികമായി പ്രാദേശികമായി

Als letztes und stärkstes Argument bleibt somit der Sprachbeweis. Wenn wir in sicher von Hunain stammenden syrischen Übersetzungen das gleiche Vokabular und vielleicht außergewöhnliche Konstruktionen finden, die auch in der vorliegenden Fassung der Aphorismen belegt sind, ist der Schluß erlaubt, daß die Aphorismen-Übersetzung das Werk Hunains ist. Als ein

<sup>78</sup> Rainer Degen, »Ein Corpus Medicorum Syriacorum«, *Medizinhistorisches Journal* 7 (1972), S. 114-122, S. 118 Anm. 21.



wiedergegeben : »Jene (Feigen), die im äußersten Grade reif sind, sind die besten von allen«.

ܡܠܝܢ ܕܝܚܝܬܐ ܨܬܝܠ : ܒܬܝܡܢ ܡܢ ܡܠܝܢ ܡܢ ܡܠܝܢ  
والذى هو فى غاية النضج أجوده كله.

(Die beiden arabischen Fassungen der Aphorismen bzw. des Buches der Nahrungsmittel haben dafür also *fī l-ǧāya al-quṣwā* bzw. *fī l-ǧāya* allein).

Das Adverb ܡܝܢܐ ist in keinem Wörterbuch in dieser Bedeutung und Konstruktion gebucht, auch bei Bar Bahlūl und Bar 'Alī nicht. Es wäre doch sehr verwunderlich, wenn diese seltene Konstruktion gleichzeitig von zwei verschiedenen Übersetzern verwendet würde<sup>87</sup>. Bis zum Beweis des Gegenteils möchte ich darin eine Eigentümlichkeit der Übersetzungsmethode Ḥunain b. Ishāq's sehen, und von der sicher von Ḥunain stammenden De victu-Übersetzung auf die Aphorismen-Übersetzung rückschließen und auch sie Ḥunain zuschreiben.

Ich habe — das sei zum Schluß hervorgehoben — meinen Ausführungen bewußt die unbestimmte, tastende und abwägende Form gegeben, da es mir richtiger erscheint, die noch bestehenden Unsicherheiten nicht durch apodiktische Formulierungen zu überdecken. Die noch in den Anfängen steckende Erforschung der griechisch-syrischen Übersetzungsliteratur im Bereich der Medizin wird, so hoffe ich, eines Tages meine Zuschreibung der syrischen Übersetzung der Aphorismen an Ḥunain b. Ishāq als richtig bestätigen.

#### Korrektur-Zusatz :

In diesem Artikel sind alle mir zur Zeit bekannten syrischen Übersetzungen einzelner Aphorismen zusammengetragen. Es mag daher gestattet sein — auch wenn es für das eigentliche Anliegen des Aufsatzes nichts beiträgt —, diese Sammlung zu vervollständigen und noch auf ein Zitat aus einer späten Quelle hinzuweisen, das offensichtlich weder Barhebraeus noch der Herausgeber Budge noch einer der Rezensenten der Edition als den Aphorismus I 1 identifiziert haben. Innerhalb der »*Laughable Stories*« des Barhebraeus (ed. E. A. Wallis Budge, London 1897 = repr. New York 1976) findet sich als Nr. 341 (S. 64) folgender Ausspruch :

ܡܠܝܢ ܕܝܚܝܬܐ ܨܬܝܠ : ܒܬܝܡܢ ܡܢ ܡܠܝܢ ܡܢ ܡܠܝܢ

<sup>87</sup> Ich möchte aber die Syrologen bitten, mir eventuell ihnen bekannte weitere Belege mitzuteilen. *Ḥrāyat* in der Bedeutung »postremo« bzw. »afterwards, at length, at least« nennen natürlich Carl Brockelmann in seinem *Lexicon Syriacum*, S. 13a bzw. Jessie Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, S. 12a. Das ist an den hier genannten Hippokrates-Stellen sicher nicht gemeint.



# Ḥumšā, ein hebräisches Lehnwort im Syrischen

von

RAINER DEGEN

»There is no other Syriac text which can be compared in importance with the Old-Testament Peshitta. Not only is this the one direct non-midrashic translation of the Hebrew Bible into a language closely related to Hebrew and therefore invaluable to the study of the Bible text; it is also practically the oldest and best-attested text in Syriac, with an influence second to none on the development of that language«. Mit vorstehendem Zitat beginnt der Artikel »Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta« von M. H. Goshen-Gottstein<sup>1</sup>. Ist dieser Passus zum Teil zwar in der allgemeinen Form »the one direct [...] translation of the Hebrew Bible« nicht voll vertretbar, da in den verschiedenen Büchern der Pešittā auch Einfluß der Septuaginta und der Targumim nachweisbar ist<sup>2</sup>, so enthält er doch so viel Richtiges, daß es nötig erscheint, ihn gelegentlich wieder in Erinnerung zu rufen — nötig deshalb, weil in Publikationen der letzten Jahre allzu schnell von »fehlerhaften« Lesarten beim Vergleich der Pešittā-Manuskripte unter einander gesprochen wurde, wo ein Blick in den hebräischen Text schnell geklärt hätte, wodurch die sogenannte fehlerhafte Lesart zustande gekommen ist; man vergleiche z.B. Werner Strothmann, »Zur neuen Edition der Pešittā<sup>3</sup>, p. 528, wo die Sonderlesarten des *Codex Ambrosianus B. 21 Inf.* (= 7a1) im Hohenlied so bezeichnet werden.

ככ (I, 7) statt ככ is aber sicher durch Hebräisch איכה her-  
vorgerufen. Und שחב (II, 5) statt שחב hat als Vorlage סְמִכְנִי.

Ebenso sind im gleichen Manuskript die Abweichungen im Richterbuch

---

<sup>1</sup> M. H. Goshen-Gottstein, »Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta«, *Scripta Hierosolymitana* 8 (1960) 26ff., wiederabgedruckt in der Aufsatzsammlung des Verfassers *Text and Language in Bible and Qumran* (Jerusalem-Tel Aviv 1960), 163-204, S. 163.

<sup>2</sup> Literaturübersichten enthalten die bekannten Literaturgeschichten, z.B. *GSL* 17-19, 23-25 und die Einleitungen in das Alte Testament, z.B. O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*. 3., neubearbeitete Auflage (Tübingen 1964), S. 948-951 und 1030. — Vgl. auch W. Hage, Art. »Bibelübersetzungen«, *KWCO* 78-80.

<sup>3</sup> *ZDMG. Supplementa* I/2: XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg (Wiesbaden 1969), S. 526-530.



durch stärkeres Zusammengehen mit dem Hebräischen zu erklären, vgl. Ri 20,39 כְּשֵׁלִים אִישׁ = כָּלָה וְלָהּ [usw.].<sup>4</sup>

Bevor solche Abweichungen einzelner Manuskripte als »fehlerhaft« klassifiziert werden dürfen, ist die auch von Dirksen<sup>5</sup> geforderte Untersuchung »study of the technique of the Peshitta as a translation, how it renders the Hebrew, the liberties it takes with the Hebrew or its literalness, etc.« durchzuführen. Ansätze zu solchen Untersuchungen gibt es natürlich seit langem, sie leiden bisher zwangsläufig aber unter der Tatsache, daß sie sich auf eine sehr begrenzte Auswahl der syrischen Manuskripte oder überhaupt nur auf Drucke stützen mußten.

Ein Ergebnis von solchen Untersuchungen dürfte schon heute feststehen: neben Konstruktionen, die eindeutig das hebräische Original nachahmen, gibt es eine ganze Reihe von hebräischen Lehnwörtern im syrischen Bibeltext. Die Übersetzungstechnik ist hier also gleich der Technik der Targumim-Übersetzer und der späteren Übersetzer griechischer Texte ins Syrische: wenn dem Übersetzer der zu übersetzende Text nicht klar war oder ihm kein passendes syrisches Wort zur Verfügung stand oder er nicht zu einer Umschreibung greifen wollte, wurde das in der Quelle vorliegende Wort übernommen und gegebenenfalls einfach mit dem *Alaph* des Status determinatus/emphaticus versehen. Verraten sich griechische Lehnwörter verhältnismäßig leicht, so gilt das für die hebräischen Lehnwörter nicht. Diese sind mit Sicherheit nur dann zu identifizieren, wenn die bekannten Konsonanten-Entsprechungen (»Lautgesetze«) gestört sind. In der Praxis heißt das, daß ein Wort wie כֶּלֶם im Kohelet-Buch<sup>6</sup> zwar sehr wahrscheinlich eine Übernahme der hebräischen Vorlage הָבֵל ist — dem nur der syrische Artikel angefügt wurde —, daß es bei diesem Wort aber nicht sicher nachgewiesen werden kann, da keiner der Konsonanten im Wort enthalten ist, die über »Urverwandtschaft« oder »Entlehnung« Auskunft geben können.

Auch von dem im Titel genannten Wort כֶּבֶד »abdomen«<sup>7</sup> nahm man bisher — und völlig zu Recht — an, daß es mit dem hebräischen חֶמֶץ urverwandt sei und ihm korrekt entspreche, vgl. z.B. Donald M. C. Englert, *The Peshitto of Second Samuel*<sup>8</sup>, p. 35: »In 3:27 חֶמֶץ is given correctly

<sup>4</sup> Vgl. meine Besprechung von P. B. Dirksen, *The Transmission of the Text in the Peshitta Manuscripts of the Book of Judges* (Leiden 1972) in *BiOr* 30 (1973) 468-469.

<sup>5</sup> Vgl. das Anm. 4 genannte Buch, S. 106f.

<sup>6</sup> S. dazu W. Strothmann, »Das Buch Kohelet und seine syrischen Ausleger«, *Erkenntnisse und Meinungen* hrsg. v. G. Wießner, I (Wiesbaden 1973), S. 189-238, S. 200.

<sup>7</sup> Vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Hallis Saxonium 1928, repr. Hildesheim 1966), S. 242.

<sup>8</sup> Philadelphia 1949 (Journal of Biblical Literature Monograph Series, Vol. III).

ܠܚܡܫ. Ein Vergleich innerhalb der semitischen Sprachen zeigt, daß die Konsonanten-Vertretungen zwischen akkadisch *emšū*<sup>9</sup>, hebräisch *homeš* (חֻמֵּשׁ)<sup>10</sup>, syrisch *humšā* (ܠܚܡܫ), Ge'ez *hemš* (አምሽ)<sup>11</sup>, Tigrē *hems* (አምሽ)<sup>12</sup> den Regeln entsprechen, es bestand also kein Grund für einen Zweifel hinsichtlich des syrischen ܠܚܡܫ. Nun ist allerdings jüngst neues Material zu den modernen südsemitischen Sprachen publiziert worden<sup>13</sup>, aus dem hervorgeht, daß der letzte Konsonant der Wurzel /t/ ist. Die oben genannten Bezeugungen in den verschiedenen Sprachen lassen sich ohne Schwierigkeiten mit diesem neuen Befund in Einklang bringen, denn akkadisch und hebräisch /š/ und Tigrē /s/ sind auch die regelmäßigen Vertreter für ursemitisch /t/. Und im Ge'ez kann ebenso gut *hems* statt *hemš* angesetzt werden<sup>14</sup>. Das Bild wird lediglich gestört durch das Syrische, das mit seinem /š/ nicht in die bekannten Konsonanten-Entsprechungen paßt. Eine Frage hinsichtlich dieses syrischen ܠܚܡܫ seitens Professor Walter W. Müller (Marburg)<sup>15</sup> veranlaßte mich zur Beschäftigung mit dem Wort und zur Aufdeckung des Lehnwortes.

Im Hebräischen kommt חֻמֵּשׁ nur an vier Stellen im AT vor (2. Sam. 2,23; 3,27; 4,6 und 20,10). Im Targum Jonathan<sup>16</sup> und in der Pešittā werden diese Stellen folgendermaßen wiedergegeben:

(1) 2. Samuel 2,23:

וַיִּכְהוּ א' [...] אֶל-הַחֻמֵּשׁ MT

וַיִּמְחֶה א' [...] בְּסֵטֶר יִרְבִּיהַּ TJ

ܠܚܡܫ, [...] ܠܚܡܫ Pes.

<sup>9</sup> W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1965), S. 215 und *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol. 4 (1958), S. 153f.

<sup>10</sup> L. Koehler und W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Dritte Auflage neu bearbeitet von W. Baumgartner. Lief. 1 (Leiden 1967), S. 318.

<sup>11</sup> A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae* (Lipsiae 1865, repr. New York 1955), Sp. 76.

<sup>12</sup> E. Littmann-M. Höfner, *Wörterbuch der Tigrē-Sprache* (Wiesbaden 1962), S. 61.

<sup>13</sup> T. M. Johnstone, *Harsüsi Lexicon and English-Harsüsi Word-List* (London 1977), S. 60.

<sup>14</sup> So wurde das Wort bereits seit langem angesetzt, vgl. W. Leslau, *Hebrew Cognates in Amharic* (Wiesbaden 1969), S. 25: *hems* (አምሽ) »womb«. Leslau nennt noch amharisch *əms* (አምሽ) »vagina« als »cognate« zum hebräischen *homeš*.

<sup>15</sup> Vgl. den Besprechungsaufsatz von W. W. Müller »Zum Wortschatz des neusüdarabischen Harsüsi«, *Der Islam* (im Druck).

<sup>16</sup> Die Targum-Texte sind zitiert nach der Ausgabe »*The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* Edited by A. Sperber. Vol. II: *The Former Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden 1959). — Die supralineare Vokalisation ist aus drucktechnischen Gründen in die tiberiensische Vokalisation umgesetzt.

(2) 2. Samuel 3,27 :

וַיִּכְהוּ שָׁם (אֶל-) הַחֹמֶשׁ	MT
וּמַחְהִי תַמָּן בְּסִטֵּר יִרְבִּיָּה	TJ
חֲסִיסָא, אֵלַי כְּסִיסָא	Pes.

(3) 2. Samuel 4,6 :

וַיִּכְהוּ אֶל-הַחֹמֶשׁ	MT
וּמַחְהִי בְּסִטֵּר יִרְבִּיָּה	TJ
חֲסִיסָא, חַל כְּסִיסָא	Pes.

(4) 2. Samuel 20,10 :

וַיִּכְהוּ בָּהּ אֶל-הַחֹמֶשׁ	MT
וּמַחְהִי בָּהּ בְּסִטֵּר יִרְבִּיָּה	TJ
חֲסִיסָא, כֹּחַ חַל פִּלָּא	Pes.

Die vorstehende Übersicht zeigt, daß im Targum an allen vier Stellen eine Umschreibung »die Seite seiner Hüfte« begegnet, während in der Pešittā die erste und vierte Stelle durch Umschreibungen wie »seine Brust« bzw. »seine Hälfte« wiedergegeben sind.

An den beiden mittleren Stellen ist jedoch einfach das hebräische Wort ins Syrische übernommen worden. Diese beiden Stellen in der Pešittā sind die einzigen Belege für das Wort. Alle im folgenden zu nennenden weiteren Bezeugungen sind Zitate dieser Stelle(n) samt anschließenden Erklärungsversuchen der Kommentatoren oder Glossographen.

Der früheste mir bekannte Erklärer ist Ephraem Syrus (gestorben 373)<sup>17</sup>, der 2. Samuel 3,27 frei zitiert<sup>18</sup>, aber sonst nicht näher auf das hier interessierende Wort eingeht.

ⲕⲥⲁⲣⲁ ⲛⲁⲕⲁ ⲛⲁⲕⲁ ⲛⲁⲕⲁ ⲛⲁⲕⲁ ⲛⲁⲕⲁ

<sup>17</sup> Vgl. *GSL* 31-51 und I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*. Altera editio emendata et aucta (Romae 1965), S. 56-83.

<sup>18</sup> *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*, [...] Syriacum textum recensuit Petrus Benedictus. Tomus Primus Syriace et Latine (Romae 1737), S. 399. — Diese Stelle ist auch bei Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, S. 242 verzeichnet.

❖ നിർമ്മാണ ൽ കുഴപ്പ മുണ്ടാകുന്നു

١٠ ; انا ما نساك . انما انا فليكن في حجة / لعل

❖ *ከገንዘብ አጠቃቀም አጠቃላይ ጋር*

In einem anonymen Kommentar zu schwierigen Wörtern innerhalb des AT, der unter dem Namen *Dyrstrsynnw*<sup>24</sup> bekannt ist, finden wir :

❖ ମିଛ ହୁଏତ ଯେ ହୁଏତ .ମି.ମହାପାତ୍ର

מחנה אסף הסוד להשגת חכמה. כי יום נאמנה חכמה

[illegible]

ገሊጽ ስርዓት ማረጋገጥ ይቻላል።

مراجعة ١. مراجعة تصحيح حلل مراق البطن سرّة ❖

*Humšā* (bedeutet) [arab.] »unterhalb des Nabels«. [syr.] »unterhalb des

<sup>20</sup> *Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum*. Pars prior edidit Addai Scher. Parisus 1905 (Réimpr. anastatique Louvain 1960) (CSCO Vol 55 = *Scriptores Syri*, tomus 19).

<sup>22</sup> *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. III. Livres des sessions.* Édité par C. Van den Eynde. Louvain 1962 (CSCO Vol. 229 = *Scriptores Syri*, tomus 96), S. 74,3-4.

<sup>24</sup> Ediert von G. Hoffmann, *Opuscula Nestoriana syriace* (Kiel 1880), S. 97, 10.

<sup>26</sup> Vgl. *GSL* 241-242, Ortiz de Urbina, *Patrologia*, S. 219.

<sup>27</sup> Rubens Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule* [ ] (Paris 1888-1901, repr. Amsterdam 1970), S. 728,12-17.



der Bibelstellen erschlossenen »unterhalb des Nabels«, »seine Hälfte«, »sein Bauch« bis zur Volksetymologie »Fünftel« dürfte zusammen mit dem Nachweis der richtigen Gestalt der Wurzel *ḥ-m-t* genügen, um syrisches *ḥumšā* als Lehnwort aus dem Hebräischen zu erweisen. Hinzugefügt sei, daß auch das hebräische Wort äußerst selten zu sein scheint — es ist außer den vier genannten Bibelstellen des 2. Samuel-Buches kein Beleg nachweisbar — und daß das Wort auch in den aramäischen Dialekten nirgendwo aufgespürt werden konnte.

# Oden Salomos 17, 22, 24, 42 :

*Übersetzung und Kommentar*

von

AUGUST VOGL (†),

herausgegeben von

BRIAN McNEIL

## (I) ODE 17 :

»Befreiung der Eingeschlossenen« —  
ein Lied des Erlösers.

- 1 Ich ward aber gekrönt in meinem Gott und meine Krone ist lebendig ; /  
und ich bin gerechtfertigt in meinem Herrn. //
- 2 Meine Erlösung aber ist unvergänglich. /  
Ich bin befreit von den Eitelkeiten, und ich bin nicht verurteilt. //
- 3 Meine Bande sind durch sie gelöst worden, /  
Antlitz und Gestalt einer neuen 'Person' habe ich empfangen. //
- 4 Und ich wandelte in ihr und wurde erlöst, /  
und das wahre Denken leitete mich. //
- 5 Und ich ging ihm nach und ging nicht irre, /  
und alle, die mich sahen, erstaunten. //
- 6 Und wie ein 'Fremder' kam ich ihnen vor ; /  
und der Wissende machte mich groß, //  
der Höchste in all seiner Vollkommenheit /  
und der Gepriesene in seiner Freundlichkeit. //
- 7 Und er erhöhte zur Höhe der Wahrheit mein Erkenntnisvermögen, /  
und von dort gab er mir den Weg seiner Schritte (frei). //
- 8 Und ich öffnete die Tore, die verschlossen waren, /  
und ich zerschlug die eisernen Riegel ; //
- 9 Mein eigenes Eisen aber geriet in Glut /  
und es schmolz vor mir. //
- 10 Und nichts erwies sich für mich als verschlossen, /  
weil ich selbst der geworden bin, der alles öffnet. //
- 11 Und ich ging hin zu allen Eingeschlossenen, sie zu 'lösen', /  
daß ich keinen ließe gebunden oder bindend. //

- 12 Und ich gab mein Wissen reichlich, /  
 und meine Fürbitte in meiner eigenen Liebe. //
- 13 Und ich säte in die Herzen meine Früchte /  
 und verwandelte sie durch mich. //
- 14 Und sie empfingen meinen (eigenen) Segen und wurden lebendig, /  
 und sie versammelten sich bei mir und wurden erlöst. //
- 15 Denn sie sind mir Glieder geworden, und ich ihr Haupt. /
- 16 Preis sei dir, unser Haupt, Herr, Christus! Halleluja.

### Kommentar

- 17,1. *Aber*: Ein 𐤀𐤏 steht zu Beginn der Oden 17 und 33. In den meisten Übersetzungen blieb es völlig unbeachtet. ZAHN (vgl. Bibliographie am Ende des Artikels) beklagte dies (692) und machte darauf aufmerksam, daß Ode 17 dadurch an die »16. Ode angeschlossen« ist. Ode 16 geht ganz in den Bahnen des AT (vgl. z.B. die Anmerkungen bei GRESSMANN) und auch Ode 17 verwertet viele atl. und ntl. Ideen. — Das 𐤀𐤏 in Ode 33, auf das zudem noch ein 𐤕𐤕𐤁 folgt, ist noch nicht erklärt worden. — 𐤀𐤏 findet sich in den Oden Salomos dreiundzwanzigmal (HARRIS II 438, KITTEL II 157), davon von den hier zu behandelnden Oden: 17,2,9; 24,7; 42,19.

*In meinem Gott*: Die Präp. 𐤕 ist nach GRIMME 41 mit »in«, nicht mit »durch« zu übersetzen. Gott selbst bildet die Krone, der Herr die Rechtfertigung. So die Aussage z.B. der Ode 5,12: »Und wie ein Kranz ist er auf meinem Haupt«. Vgl. auch Ode 1 (nur koptisch). *Lebendig*: Syr., ܕܡܠܟܐ ܚܝܐ. »Und meine Krone ist der Lebendige«? Zur Idee vgl. 8,22: »(Seid solche), die bewahrt sind in ihm, der lebt (ܕܡܠܟܐ ܚܝܐ), und Erlöste in dem, der erlöst ist«. — Vgl. auch 34,6: glauben — leben — erlöst werden; 38,16: gefestigt werden — leben — erlöst werden.

*In meinem Herrn*: vgl. oben, zu *In meinem Gott*.

- 17,2. *Unvergänglich*: Syr., ܕܠܐ ܝܬܠܝܐ.

- 17,3. *Meine Bande*: Syr., ܚܒܠܐ. Bande, Fesseln werden sonst in den Oden 𐤏𐤕𐤏𐤏 genannt (25,1, 42,16; vgl. auch 17,11; 11,11 (bis)). Gibt es hier einen Hinweis auf Christi Leiden, das aufhörte?

*Durch sie*: Syr., ܕܡܠܟܐ (Fem. sg.). GRIMME 41 meint, daß hier ein Wort wie 'Gnade' ausgefallen sei oder daß hinter dem folgenden ziemlich nutzlosen 𐤏𐤕𐤏𐤏 sich etwas verberge, was einmal die Ergänzung dazu abgegeben habe. — Eine brauchbare, begründete Erklärung dieser schwierigen Stelle läßt sich nicht finden. — Ob die Änderung in ܡܠܟܐ (masc. sg.) 'durch ihn', die die meisten



Übersetzer vornehmen, für sich selbst spricht (BAUER I 35), wäre die Frage.

*Antlitz und Gestalt* : Syr., ܐܢܬܝܟܐ ܩܝܡܐ.

'Person' : Syr., ܩܝܡܐ; vgl. 11,4 (Angesicht, Augen); 15,9 (= vor mir); 22,11, 25,4 (Dein Angesicht = du); 31,5 (seine p. = er); 8,15 (ihre p.); 42,13 (meine p.).

17,4. *Ich wandelte* : Direkte Parallele in 10,6 : »und sie wandelten in meinem Leben und wurden erlöst«.

17,5a. Auch die Termini dieser Zeile gehören zum gängigen Vokabular der Oden. Vgl. 18,4 : »weil sie in der Einsicht des Höchsten waren und sich lustig machten über die, die in der Irrung wandeln«.

17,6. 'Fremder' : Syr., ܕܥܝܢܐ (ξένος).

*Der Wissende* : Syr., ܐܢ ܕܥܝܢܐ ܐܡܝܢܐ. Ist einfach als Aussage über Gott aufzufassen (ohne daß man mit BATIFFOL ein ܐ zu ergänzen oder mit HARRIS II auf eine Lücke im Text zu verweisen suchte). Das Ms H bietet keine Unregelmäßigkeit im Schriftbild. Nur wenn man das folgende ܐ mit ܐܢ zusammenzieht und ܐܐܢ liest (= »der wußte«), geraten die Halbverse durcheinander.

*Machte mich groß* : Zu lesen ist ܡܥܬܐ ܕܥܝܢܐ (Af. von ܥܝܢܐ, BROCKELMANN, Lex. Syr. 308,9; SMITH, Compend. Syr. Dict. 197). Das kommt sehr nahe dem Vorschlag HARRIS II 291, nur braucht kein weiteres ܐ vorausgestellt zu werden, da in der angedeuteten Einteilung kein Verbum vorausgeht. Die Konstruktion ist für die Oden nicht ungewöhnlich : ein vorausgehendes ܐܡܝܢܐ findet sich z.B. gerade in Ode 22,1.2.3.4.5. Zur Verseinteilung : Hier steht in H wieder ein ܐ. Die folgenden zwei Zeilen, als Halbverse in H markiert, sind dann lediglich Appositionen (wobei die Lesart N vorzuziehen ist : vgl. Anm. zu *der Gepriesene*, 17,6d).

*Der Höchste in* : Mit 'in' beginnt die Handschrift N ; die Einteilung der Halbverse ist wie in Handschrift H (vgl. N folio 149v 1-7).

*Der Gepriesene* : H ܡܥܬܐ ܕܥܝܢܐ, N ܡܥܬܐ ܕܥܝܢܐ. KITTEL II weist N zurück. — N wird aber sicher dem Aufbau der Strophe am ehesten gerecht. Mehr läßt sich nicht mehr ausmachen, vor allem wenn man bedenkt, daß der schwierige Text leicht durch Abschreiber gelitten haben mag. Die Anfügung einer oder mehrerer Zeilen wäre bei solchen hymnisch geformten Halbversen leicht verständlich. Die Stropheneinteilung ist deshalb auch nicht zu forcieren (weshalb hier wegen der Länge der unter v 7 aufgeführten Aussagen in der ganzen Strophe vier Doppelzeilen stehen mögen, obwohl sonst die drei Doppelzeilen vorherrschen).

17,9. *Vor mir* : Syr., ܡܥܬܐ.

- 17,10. *Als verschlossen* : Syr., **ܚܒ ܕܥܠܡܐ**.  
*Weil ich selbst* : N + **ܐܢܝܝܐ**. Pleonastisch nach **ܐܢܝܝܐ**.  
*Der alles öffnet* : Syr., **ܕܥܠܡܐ** (= öffnend). Die Übersetzung »Öffnung« ginge noch; doch »Tür« sollte hier nicht eingesetzt werden, da die Tätigkeit zum Ausdruck gebracht werden soll. — Vgl. 17,8; 42,17 : »öffne uns das Tor«.
- 17,11. *Eingeschlossenen* : H liest **ܕܥܠܡܐ** (= »meine Gefangenen«), und gibt am Rande **ܕܥܠܡܐ** (= »meine Gebundenen«) als Lesart eines anderen Manuskripts an. — N hat **ܕܥܠܡܐ** (= »die Gefangenen«).  
*‘Lösen’* : Syr., **ܕܥܠܡܐ**. Der Stamm begegnet sechsmal in den Oden. Wichtig ist besonders 22,4 : »der mir Macht gab über die Fesseln, daß ich sie löse«.
- 17,12. *Reichlich* : Syr., **ܕܥܠܡܐ** (= »ohne Mißgunst«). Vgl. 7,3, 3,6, 11,6, 15,6, 20,7, 23,4 : immer als Aussagen über Gottes Gabe oder Handlungsweise.
- 17,13. *Durch mich* : vgl. STAERK (Anm. : schwerlich »mich«); BAUER »durch mich«, ebenso die meisten Übersetzer.
- 17,14. *Bei mir* : In N schließt hier die Verszeile. Auch v15 teilt N in zwei Zeilen auf, so daß in den vv13-15 sechs Verszeilen vorhanden sind und v16 als Refrain aufzufassen ist. — In H dagegen ist durch die Interpunktion v16 zur letzten Strophe gezogen, die genau drei Doppelzeilen aufweist. — V16 ist als Akklamation sicher Refrain, der bei liturgischem Gebrauch sehr gut von der Gemeinde gesprochen werden konnte. In v13 und v14 sind die beiden Zeilen jeweils gut durch Parallelismus zusammengeordnet (wodurch in v14b eine weitere Abtrennung überflüssig wird). V15 kann dann zweckmäßig mit N abgeteilt werden.
- 17,16. *Christus* : Syr., **ܕܥܠܡܐ**. Ist nicht »Messias« zu übersetzen, sondern mit dem Eigennamen »Christus«. Im Refrain hier ist die Bedeutung Christus gesichert; aber nicht weniger in den Stellen 9,3; 24,1; 29,6; 39,11; 41,3.15.

## (II) ODE 22 :

»Erlösung von der Scheol« —  
 ein großer Hymnus.

- 1 DER mich herabführt aus der Höhe, /  
 und mich emporführt aus den Tiefen; //
- 2 und DER das Mittlere sammelt  
 und mir überweist; /

- 3 DER zerstreute meine Feinde  
und meine Gegner; //
- 4 DER mir Macht gab über die Fesseln, daß ich sie löse; /  
DER durch mich niederwarf den siebenköpfigen Drachen; //
- 5 Und DU stelltest mich auf seine Wurzel, daß ich seinen Samen  
vernichtete; /  
Du warst dort und halfst mir. //
- 6 Und aller Orten war dein Name mir nahe. /  
Deine Rechte vernichtete das Gift der Bosheit. //
- 7 Und es ebnete deine Hand den Weg für die, die an dich glauben. /  
Und du erwähltest sie aus den Gräbern. //
- 8 Und du trenntest sie von den Toten. /  
Du nahmst die toten Gebeine, //
- 9 und du legtest um sie Leiber. Und sie waren unbeweglich, /  
und du gabst ihnen Kraft zum Leben. //
- 10 Ohne Verderben war dein Weg. /  
Und dein 'Antlitz' brachtest du der Welt zum Verderben, //
- 11 auf daß alles aufgelöst und erneuert werde, /  
und auf daß Fundament für alles werde dein Fels; //
- 12 und auf ihm bauest du dein Königreich; /  
und er wurde Wohnstätte der Heiligen.  
Halleluja.

### *Kommentar*

Die Ode 22 ist wie die Oden 42 und 17 ein Lied eines einzelnen. Sie zeichnet sich als Hymnus durch gewollte Monotonie und erhabene Sprache aus (Vgl. ABRAMOWSKI 52; 60). Der Dichter spricht von Anfang an in erster Person, von Gott aber zuerst v1-4 in dritter, dann mit fast unmerklichem Übergang (v5) in zweiter Person (ZAHN 697f.). In vier Strophen handelt der Sänger von der »Erlösung von der Scheok« (BACON 335). Thematisch läßt sich folgende Abfolge erkennen :

- (i) Gott führt seinen Erwählten (= Christus);
- (ii) Er gab ihm Macht über die Fesseln;
- (iii) Er ebnete den Weg für die Gläubigen;
- (iv) Fels wurde Wohnstätte der Heiligen.

22,1. DER : Syr., ܕܪܐܝܬܐ steht v1.2.3.4ab.

*Herabführt* : Die Verben in v1-2 stehen alle im Partizip : ܕܪܐܝܬܐ — ܕܪܐܝܬܐ — ܕܪܐܝܬܐ — ܕܪܐܝܬܐ. Erst ab v3 kommen Perfekta (in der Übersetzung wird die harte Zeitenfolge der syr. Textes ohne Ausgleichsversuch beibehalten).

- 22,2. *DER das Müttlere sammelt* : Syr., ܕܪܬܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ. Und mir überweist : Syr., ܕܠܝܢܐ (N + ܕܠܝܢܐ) ܕܡܬܠܝܬܐ.  
22,3. *Zerstreute* : ܕܝܢܐ ist das erste Perfekt der Ode.  
22,4. *Löse* : Syr., ܕܝܥܐ. ܕܝܥܐ kehrt wieder v11. Vgl. besonders 17,11 und Anm. dazu.  
22,5. *DU* : Hier Wechsel von der 3. in die 2. Person (Syr., ܕܝܢܐ); beim Kopten erst in v5. In liturgisch gefärbten, poetischen Texten ist dieser Wechsel nichts Besonderes (vgl. SCHILLE 45); vgl. auch Ps. 74 (73) v12-13.  
*Seine Wurzel* : Der in N gebotene Sg. wird auch vom Kopten bekräftigt (SCHMIDT GCS 1954, 101). — H hat Pl. »seine Wurzeln«.  
*Dort* : Kopt. + »mit mir«.  
22,6. *Nahe* : N ܕܝܢܐ (= »umgebend«; ebenso der Kopte); dagegen liest H ܕܝܢܐ (= »gesegnet«).  
*Das Gift der Bosheit* : N ܕܝܢܐ ܕܡܬܠܝܬܐ. Kopte : »das Gift des Verleumders«. H »sein böses Gift«. Nach KITTELS (ZNW 1913, 84) Darlegung der Textgeschichte ist hier aufgrund des Suffixes ܐ ursprünglich mit einer Genitivverbindung zu rechnen, etwa : »das Gift des Bösen«.  
22,7. *Ebnete* : Syr., ܕܡܬܠܝܬܐ.  
22,9. *Kraft* : N ܕܝܢܐ ܕܡܬܠܝܬܐ; diese Lesung entspricht dem Kopten ܕܡܬܠܝܬܐ (»und den Unbeweglichen hast du Lebenskraft gegeben«). — H liest dagegen weniger glücklich ܕܝܢܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (= »Hilfe«).  
*Leben* : Syr., ܕܡܬܠܝܬܐ.  
22,10. *Ohne Verderben* : Syr., ܕܡܬܠܝܬܐ.  
*Weg* : Hier in H Zäsur (vgl. FRANKENBERG 40). GRIMME zieht »Antlitz«, gegen H, freilich mit dem Kopten, zum ersten Vers.  
*Antlitz* : Syr., ܕܡܬܠܝܬܐ (Vgl. HARRIS II 88).  
*Welt* : H weist Rasur auf. Im ursprünglichen ܕܡܬܠܝܬܐ wurde das ܕ notdürftig in ein ܡ umgewandelt. N »dein Wort«, K »dein Aion« (ܡܝܬܝܢ).  
*Zum Verderben* : Syr., ܕܡܬܠܝܬܐ.  
22,11. *Aufgelöst* : Syr., ܕܡܬܠܝܬܐ. Vgl. Anm. zu v4.  
*Werde* : H notiert hier ܡ. — Von der Verseinteilung wird diese Zäsur nicht begünstigt; außerdem wäre der entstehende Halbvers sehr kurz. Ob hier die Zäsur des Schreibers nicht durch eine — aus theologischen Gründen gewünschte — Betonung des Wortes ܡܬܠܝܬܐ hervorgerufen wurde ?  
*Dein Fels* : H + N »Fels«. Die Begriffe Fundament, bauen,

Königreich, Wohnstätte passen genau zu Fels. — Der Kopte interpretiert »Licht«. Versuche, »Licht« als Verlesung von »Fels« (bei GRIMME: אור als Verlesung von עור, aufgrund seiner Gesamthypothese eines hebr. Originals) zu verstehen, sind nicht überzeugend. (Vgl. auch KITTEL II 94 Anm. 1.) Ebenso leicht ist eine neue theologische Interpretation durch den Kopten anzunehmen, die geprägte Termini seiner 'gnostischen' Theologie in die Ode überträgt. — Die Geschichte der Oden ist sehr kompliziert, wie KRAGERUD aufgrund der doppelten Überlieferung der Oden 6, 22 und 25 in der Pistis Sophia darlegt (KRAGERUD 42-47; 90-95; 244 u.ö.; über Ode 22: 47-48; 88-90). Auch die Oden sind vom Gesichtspunkt des Gnostikers her alttestamentlich, trotz ihres tatsächlichen christlichen Ursprungs. Das geht daraus hervor, daß er sie mit den Davidpsalmen zusammenrechnet (op. cit. 244 Anm. 1). Der Gnostiker hat, soweit sich das aus den Differenzen der beiden in der Pistis Sophia vorkommenden Versionen erschließen läßt, mit zwei verschiedenen Übersetzungen der Oden 6 und 22 gearbeitet (op. cit. 48).

- 22,12. *Er wurde*: N אום. Als Subjekt kommen in Frage »Königreich« oder — wohl vorzuziehen — »dein Fels«. Der Kopte hat auch 3. Person (»sie sind ein heiliger Wohnort geworden«). — Gegen N steht H mit אום, das der Schreiber von Hs H klar als 2. Person (אומ) auffaßte. GRIMME deutet es von Gott als dem Wohnort der Heiligen (was durchaus möglich ist, aber nicht forciert zu werden braucht). — FRANKENBERGS Übersetzung »ich wurde« — gegen die angedeutete Vokalisierung in H! — steht dagegen ohne Begründung.

### (III) ODE 24.

»Tauchung der Tiefen« —

Ein Hymnus auf den 'Weg' der Neuen Gemeinde.

- 1 Die Taube flog zu (N + dem Haupt unseres Herrn) Christus, /  
weil er ihr das Haupt war; //
- 2 und sie sang über ihn, und ihre Stimme ward gehört. /
- 3 Und es fürchteten sich die Bewohner, und es erschrakten die  
Ansiedler. //
- 4 Die Vögel senkten ihre Flügel, /  
und das Gewürm starb alles in seiner Höhle. //
- 5 Und die 'Tiefen' öffneten sich und verbargen sich, /  
und sie schrien zum Herrn wie jene, die gebären. //

- 6 Und er wurde ihnen nicht als Speise gegeben, /  
da er in keiner Weise zu ihnen gehörte. //
- 7 Und 'getaucht' wurden aber die 'Tiefen' in dem 'Untertauchen'  
des Herrn, /  
und zugrunde gingen an jenem Planen die, die von alters gewesen  
waren. //
- 8 Verderbt nämlich waren sie von Anfang an; /  
doch das 'Ende' ihres Verderbens war das Leben. //
- 9 Und von ihnen ging jeder zugrunde, der schwach war, /  
da es (N + für sie) unmöglich war, eine Begründung zu geben,  
um zu bleiben. //
- 10 Und der Herr machte die Pläne zunichte /  
all jener, bei denen die Wahrheit nicht war. //
- 11 Es ermangelten nämlich der Weisheit /  
jene, die übermütig waren in ihrem Herzen und verworfen wurden. //
- 13 Denn der Herr hat kundgetan seinen Weg /  
und ausgebreitet seine Güte. //
- 14 Und jene, die sie erkannt haben, /  
kennen seine Heiligkeit. //
- Halleluja.

### Kommentar

- 24,1. *Christus*: Zu ܠܚܝܫܬܐ = Christus vgl. Ode 17,16 Anm. — Die Übersetzung der Ode 24 folgt stark UNGNAD-STAERK 26 und BRUSTON.
- 24,2. *Über ihn*: Syr., ܡܠܚܬܐ.
- 24,4. *Die Vögel*: H ܠܚܝܫܬܐ (= Geflügel, sg. und coll., kann sg. und pl. konstruiert werden, vgl. NÖLDEKE, Kurzgefaßte syr. Grammatik § 318). Vgl. auch Psalmen Salomos 5,11. — N ܠܚܝܫܬܐ (= »sie flog«). Was der Satz »sie flog (und) ließ ihre Schwingen hängen« zum Verständnis der Doppelzeile beitragen soll, bleibt unklar. H dagegen bietet eine parallele Aussage.  
*Starb*: H ܠܚܝܫܬܐ; N ܠܚܝܫܬܐ.
- 24,5. *'Tiefen'*: Syr., ܠܚܝܫܬܐ: vgl. Ode 24,7 und 31,1 (UNGNAD-STAERK: »Es zerschmolzen vor dem Herrn die Abgründe, und die Finsternis war vernichtet durch seinen Anblick«).  
*Öffneten sich und verbargen sich*: Syr., ܠܚܝܫܬܐ ܠܚܝܫܬܐ.  
*Schrien*: Syr., ܠܚܝܫܬܐ (Impf.).  
*Gebären*: Rasur in H. Statt ܐ stand ursprünglich ein anderer Buchstabe in ܠܚܝܫܬܐ (eventuell ܠ?).

- 24,6. *Und* : ܠܐ weist gleichfalls Rasur auf.

*Und er wurde ihnen nicht als Speise gegeben* : Syr., ܠܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. In H fehlt das ܠ vor ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ (das fem. ist, folglich als Subjekt für »es wurde ihnen gegeben« nicht in Frage kommt; vgl. dagegen die Übersetzungen von TONDELLI, UNGNAD-STAERK usw.) — N fordert ein Subjekt zu »wurde ihnen zur Speise gegeben«, das mit BURKITT und GUNKEL (GRESSMANN) in dem »er«, »Christus«, vorhanden ist.

*In keiner Weise* : »Intensive negative« (HARRIS II zur Stelle). — H weist Rasur auf. Und zwar scheint ursprünglich ܠܐ gestanden zu haben, das zu ܠܐ (= »Gericht«?) umgestaltet wurde, so daß es hieße : »denn das Gericht war für sie« (vgl. TONDELLI 221 Anm. 4).

- 24,7. *Aber* : Syr., ܐܝܢ. Vgl. Ode 31,1.

*Und 'getaucht' wurden aber die 'Tiefen' in dem 'Untertauchen' des Herrn* : Syr., ܠܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. Zu beachten ist das Wortspiel, das in der Übersetzung (UNGNAD-STAERK 26) wiederzugeben versucht wird. Vgl. auch DIETRICH 91. Der Vers wird eingeleitet durch ܐ und ܐܝܢ. HARRIS II 341 bietet vielleicht die beste Nachahmung des syr. Textes : »And the abysses were submerged in the submersion of the Lord«. BRUSTONS Interpretation (= Meer) läßt sich wohl nicht durch Beispiele erklären und dürfte hier abwegig sein.

*Herrn* : So ist mit H abzuteilen.

*Gingen* : N notiert hier die Abteilung, ohne daß der Sinn aufgezeigt werden könnte.

- 24,8. *Verderbt nämlich* : Syr., ܠܐ ܕܥܝܢܐ (= »sie waren nämlich verderbt« : BRUSTON, UNGNAD-STAERK 26). Die Übersetzung »sie vernichteten« ist möglich, müßte aber begründet werden. Sie scheint weniger in die Abfolge des Hymnus zu passen.

*Doch* : Syr., ܐ (= »und«).



*Das 'Ende' ihres Verderbens* : Syr., ܠܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. UNGNAD-STAERK 26 : »das Ende (= die Vollendung?) ihrer Verderbnis war (das) Leben«. Beide Übersetzungen sind grammatikalisch möglich. Zur Verwendung von ܠܐ im syr. NT vgl. J. MOLITOR, Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte der orientalischen Sprachgeschichte, Düsseldorf 1968, 95-108 ('Vollendung der Weltzeit, nicht Ende der Welt').


- 24,9. *Jeder* : N (gegen H vorzuziehen, die ܕܐܝܢ hat).

*Bleiben* : BAUER : 'Lösungswort' geben ? BRUSTONS Erklärung wird wohl dem Hymnus besser gerecht.

- 24,11. *Weisheit* : N bringt in v11-12 eine befriedigende Einteilung; sie

notiert hier den Halbvers. In H liegt v11 (und 12 — nach HARRISScher Zählung) ein Mißverständnis vor.

*Übermütig* : H notiert hier — mit drei roten Punkten, während die Hs sonst zwei rote und in der Mitte einen schwarzen Punkt hat — das Ende des Halbverses, wodurch  vom Partizip getrennt würde. Anlaß der Konfusion war wohl das  in v13, das nach dem »verworfen wurden« eine Dublette von v10 anzog (auf einem frühen Überlieferungsstadium, da H und N hier den Text und verschiedene Unebenheiten bieten). H weist auf alle Fälle in folio 19b in der Zeile 1 Rasur auf, die den ganzen v12 umfaßt. — Vgl. GRIMME 60 ('fortasse per dittographiam') und 62.



*Herzen* : H macht hier keine Trennung; N bietet einen Punkt unter der Zeile, der wohl zu  rechnen ist (vgl. etwa folio 150r Zeile 27 (bis) und 31).


24,12. *Und verworfen wurden* : H + N,

»und verworfen wurden, /

weil bei ihnen die Wahrheit nicht war. //«

Vgl. Anm. zu 24,11. (Vgl. auch die Anmerkung des Herausgebers am Ende dieses Aufsatzes).

24,14. *Kennen* : Gleicher Stamm 14a  und 14b .

*Seine Heiligkeit* : Syr., .

#### (IV) ODE 42.

»Christus ist als Sieger bei den Seinen —  
im Leben und in der Scheol«.

- 1 Ich streckte meine Hände aus und nahte mich meinem Herrn. /  
Denn das Zeichen (dafür) ist das Ausbreiten meiner Hände. //
- 2 Und mein Ausstrecken ist das ausgestreckte Holz, das angebracht  
wurde am Wege des Aufrichtigen. /  
Und ich ward denen nutzlos, (N + die mich (nur) kennen); //
- 3 Denn ich bin denen verborgen,) die mich nicht ergriffen haben; /  
und ich werde bei denen sein, die mich lieben. //
- 4 Gestorben sind alle meine Verfolger; /  
und gesucht haben mich die, die mich verkündigten : weil ich lebe //
- 5 und auferstand und mit ihnen bin /  
und durch ihren Mund rede. //
- 6 Zurückgewiesen haben sie ja, die sie verfolgten; /  
und ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt. //



- 7 Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut, /  
so liegt mein Joch auf denen, die mich kennen. //
- 8 Und wie die Brautlaube, die im Hochzeitshause aufgeschlagen ist, /  
so ist meine Liebe über denen, die an mich glauben. //
- 9 Ich ward nicht verworfen, auch wenn ich es schien; /  
und ich ging nicht unter, auch wenn man das von mir dachte. //
- 10 Die Scheol sah mich und wurde schwach; /  
und der Tod spie mich aus und viele mit mir. //
- 11 Essig und Bitterkeit war ich ihm, /  
und ich stieg mit ihm hinab, soweit ein Hinabsteigen in ihm möglich  
war. //
- 12 Und Füße und Haupt ließ er schlaff hängen; /  
denn er konnte mein Antlitz nicht ertragen. //
- 13 Und ich schuf eine Gemeinde des Lebens unter seinen Toten, /  
und redete zu ihnen mit lebendigen Lippen. //
- 14 Damit mein Wort /  
nicht vergeblich wäre. //
- 15 Und es eilten, die gestorben waren, zu mir, /  
und sie riefen und sprachen: //
- 16 »Erbarme dich unser, Sohn Gottes, /  
und handle mit uns nach deiner Güte! //
- 17 Und führe uns heraus aus den Fesseln der Finsternis! /  
Und öffne uns das Tor, durch das wir zu dir hinausgehen! //
- 18 Wir sehen nämlich, daß unser Tod dir nicht naht. /  
Mögen auch wir dir gerettet werden, denn du bist unser Retter«! //
- 19 Ich aber hörte ihre Stimme /  
und nahm mir zu Herzen ihren Glauben, //
- 20 und setzte auf ihr Haupt meinen Namen. /  
Denn Freie sind sie und mir gehören sie an. //
- Halleluja.

### *Kommentar*

Besonders an dieser letzten der Oden Salomos verschärfte sich die Diskussion um die Interpolationshypothesen. Nach HARNACKS Meinung wären v1-2 und 12-20 auf alle Fälle von christlicher Hand eingefügt worden. Die ganze Ode bliebe aber ein wirrer, wahrscheinlich auch schlecht überlieferter Cento (HARNACK 72-73). »Die Schwierigkeiten dieses letzten Stückes lösen sich vielleicht am ehesten, wenn man die ganze Ode für christlich hält« (W. STAERK, Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie NF 52 [1910] 301 Anm. 1). Über die

Interpolationshypothesen, vgl. KITTEL 136-42. Die Ode 42 schildert dann in gehobener Sprache das Heilswerk Christi. Das »Ich« ist Christus selbst, und ein Wechsel muß nicht angenommen werden.

Wenn man die Ode in sieben Strophen teilt, von denen jede aus drei, die letzte allerdings nur aus zwei Doppelversen besteht, erhält man folgende thematische Folge: Christus spricht von:

- (i) seiner Kreuzestat (als Zeichen am Weg des Aufrichtigen, der ihn liebt);
- (ii) den »Verfolgern«;
- (iii) seiner Gegenwart nach scheinbarem Untergang;
- (iv) seiner Begegnung mit Scheol und Tod;
- (v) der Versammlung des Lebens;
- (vi) der Bitte der Toten;
- (vii) der Erhörung ihrer Bitte.

Mit dieser Struktur der Ode wird der Text in etwa durchsichtig werden. Der Übersetzung liegt zugrunde das Faksimile der Oden in HARRIS I; sodann HARRIS II und BAUERS Text Apokr. II 623-4. Die Verseinteilung hält sich genau an die Notierung des Hs H (Reproduktion bei HARRIS I, folio 30a bis 31b). Die Zusammenfassung zu Strophen ist neu. GUNKELS Versuch wurde berücksichtigt. DIETRICHs Einteilung ist aufgrund seiner Interpolationstheorie nicht ertragreich. Bei ihm ergeben sich überschüssige Stichoi (133-135) und eine Trennung gerade zwischen 12a und 12b (gegen den Parallelismus, der in 10a-b, 11a-b und in den folgenden Versen gut kenntlich wird).

42,1. *Nahte mich*: H + N ܢܐܬܝܬܝܬܝܢܝ. — Ode 27, die eine direkte Parallele zu 42,1-2a darstellt, liest H + N ܢܐܬܝܬܝܬܝܢܝ. Nach N (folio 21a) ist Ode 27 einzuteilen:

1 Ich streckte (ܐܬܝܬܝܬܝܢܝ) meine Hände aus und hielt heilig (ܢܐܬܝܬܝܬܝܢܝ) meinen Herrn. /

Denn das Zeichen (dafür) (H: ܐܬܝܬܝܬܝܢܝ; N: s. die nächste Anm. unten) ist das Ausbreiten (ܐܬܝܬܝܬܝܢܝ) meiner Hände. //

2 Und mein Ausstrecken (ܐܬܝܬܝܬܝܢܝ) ist das aufgerichtete Holz (ܐܬܝܬܝܬܝܢܝ ܠܥܠܝܬܝܬܝܢܝ).

Halleluja.

Ob 27 oder 42,1-2a die ursprüngliche Form dieses kurzen Textes bietet, wird bei KITTEL 139-142 diskutiert. Festzuhalten sind folgende Punkte: (I) In 42,2b weist das überlieferte ܐ (H + N bieten ܐܬܝܬܝܬܝܢܝ) darauf hin, daß die Ode nicht mit v3 begonnen hat. Das ܐ wurde von vielen Übersetzern (vgl. z.B. TONDELLI 265) ganz übergangen. (II) Der Text ist wohl in 42 ursprünglich und wurde später irgendwie als eigene Ode oder vielmehr als Fragment (Nr. 27) überliefert. BACON: Eine Dublette, die zunächst am Rande stand, geriet bei

Abschrift oder Übersetzung als selbständiges Stück in den Text. — Vgl. auch TONDELLI 265f.

*Das Zeichen* : N ,ܩ ܐܝܪ (BURKITT 377). Die meisten Übersetzer berufen sich auf N und schreiben : »Weil das Ausstrecken meiner Hände *sein* Zeichen ist« (STAERK, BAUER, TONDELLI u.a.m.). KITTELS Bemerkung (ZNW 1913, 91), daß H27 und N42 übereinstimmen, wird durch das Faksimile nicht bestätigt ! H hat ,ܩ ܐܝܪ). — Mit Recht stellt HARRIS (II 357) fest, daß für die Übersetzung »sein (= Christi) Zeichen« in der Hs ܩܩ ܐܝܪ stehen müßte, da das Subjekt dazu masculin ist (ܩܩܐܝܪ). — Nun kann aber das in Hs H stehende ,ܩ ܐܝܪ selbst als Subjekt des Satzes aufgefaßt werden, das dann durch das Anfügen des Pronomens verstärkt wird : »das Zeichen«. — »Zeichen dafür« übersetzen HARNACK-FLEMMING 72, GRIMME 134, BATIFFOL-LABOURT 37 u.a. »Dafür« müßte sich auf ein Femininum beziehen, das freilich nicht im Text steht ! So verbleibt als einziges Femininum ܩܩܐܝܪ selbst, wie oben angedeutet. — N liest in 27,1b ,ܩܩܐܝܪ. HARRIS II 357 : »the extension of my hands is weary«; und weist auf Ex 17 hin, wo (nach JUSTIN und dem BARNABASBRIEF) das Kreuz in den ausgestreckten Armen des Moses in der Schlacht gegen Amalek gesehen wird. Hier könnte man somit einen Hinweis finden auf die Vollendung der Kreuzestat, die bis zur 'Erschöpfung' ging. (KITTEL ZNW 1913 92f möchte diese Lesart ausschließen, wenn er schreibt, daß in 27,2H der richtige Text vorliege und er wie in 42 behandelt werden müsse. Er geht dabei von ܩܩܐܝܪ als gesichertem Text aus, was aber bei der schwierigen Bildersprache der Oden zu beweisen wäre.)

- 42,2. *Das ausgestreckte Holz* : Syr., ܩܩܐܝܪ ܩܩܐܝܪ. Das Adjektiv ist vom gleichen Stamm wie »mein Ausstrecken«, »ich streckte aus«. KITTEL 139 : »Das im Text ganz fest überlieferte 'aufgerichtete Holz' als Deutung des Ausbreitens der Hände kann nichts anderes sein als das Kreuz«.

*Angebracht* : Vor ܩܩܐܝܪ hat H kein Interpunktionszeichen wie sonst beim Versende, so daß hier kein Einschnitt gemacht wird (wie das in den meisten Übersetzungen geschieht). Der Stamm ܩܩܐܝܪ begegnet nur an zwei Stellen der Oden : 3,2 und hier. Ode 3 ist am Anfang verstümmelt. BAUER Apokr. II 579 gibt ihr den Titel : 'Des Geliebten Vermählung mit dem liebenden Herrn', und die Stelle lautet (TONDELLI 139) : »e le mie labbra son presso di lui : con esse (a lui) io sono sospeso, — ed egli mi ama«.

*Am Wege des Aufrichtigen* : Syr., ܩܩܐܝܪ ܩܩܐܝܪ ܩܩܐܝܪ. Wegen des Suffixes der 3. Person kann man nicht übersetzen »gerader Weg«

(vgl. GRIMME 99), sondern nur »Weg des Aufrichtigen«. — Der enge Anschluß an den vorangehenden Satz spricht nicht für eine Interpolation dieses Teiles, wie noch TONDELLI 265 mit Hinweis auf GUNKEL und LABOURT schrieb. (Wenn hier eine Einfügung gemacht wurde, dann könnte es sich höchstens um die ganze Zeile 2 gehandelt haben, was aber in der hier versuchten Einteilung (I enthält dreimal zwei Halbverse wie die anderen Strophen) und durch die Weiterführung mit **α** nicht empfohlen wird).

*Und* : N + H bieten das **α** vor **ⲁⲟⲙ**. Vgl. Anm. zu 42,1 oben.

- 42,3. *Verborgen* : N hat hier eine Zeile mehr als H. Die strophische Gliederung spricht nicht gegen diese Zeile, wenn auch die Einzelklärung (vgl. KITTEL ZNW 1913, 91f.; interessant ist, daß auch im Abgarbrief ähnliche Ansichten vorkommen) nicht einfach ist. Vgl. HARRIS II 79-80 : verweist auf Ps. 88 als Hintergrund.

- 42,4. *Verkündigten* : N + H **ⲛ ⲉⲃⲓⲛ ⲉⲃⲓⲛ ⲉⲃⲓⲛ**. BROCKELMANN, Lex. Syr. 456f führt **ⲉⲃⲓⲛ** (Pa.) als speravit an und **ⲉⲃⲓⲛ** (Pa.) als 1. nuntium tulit; 2. Evangelium praedicavit (Belegstellen Apg 11,20, Afrahat VII 1). HARRIS II 404 : »who proclaimed about me«. Die Übersetzung »verkündigten« empfiehlt sich hier auch wegen der folgenden kerygmatischen Angaben.

*Ich lebe* : Vgl. Mk 16,11, Röm 14,9, und Off 2,8.

- 42,5. *Auferstand* : Syr., **ⲉⲃⲓⲛ**.

*Mit ihnen bin* : Mt 28,20 : **ⲉⲃⲓⲛ ⲉⲃⲓⲛ ⲉⲃⲓⲛ**; vgl. auch Jo 14,23. BURKITT 273 führte unser **ⲉⲃⲓⲛ**, **ⲉⲃⲓⲛ** unter Verweis auf Mt 28,20 als Beispiel gegen Syrisch als Ursprache an. Die Stellen sind aber stilistisch schwierig zu vergleichen; dort direkte Rede, hier indirekte.

*Durch ihren Mund rede* : Vgl. Apg 18,9; Ode 26,10.

- 42,7. *Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut* : Vgl. BAUER Apokr. II 624 (Das Bild ist bei den Gnostikern beliebt).

*Joch* : Zum Bild vom Joch : Mt 11,19 (vgl. BAUER, wie oben).

- 42,8. *Brautlaube* : Übersetzung nach BAUER a.a.O. 624.

- 42,10. *Scheol* : Syr., **ⲉⲃⲓⲛ**. Wird besser nicht übersetzt, da sich das Wortfeld mit anderen Begriffen nicht ganz deckt. Vgl. W. BIEDER, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes 19), Zürich 1949, 178 Anm. 205.

*Wurde schwach* : Syr., **ⲉⲃⲓⲛ**. An der Stelle wurde in H radiert. Früher stand dort ein längeres Wort (oder zwei?).

*Spie mich aus* : H wieder Rasurspuren, wohl prima manu.

*Und viele mit mir* : H wieder Rasurspuren, wohl prima manu.



## EDITOR'S NOTES

<sup>1</sup> This study has been edited by Brian McNeil from the papers of August Vogl (see the notice by E. Chr. Suttner, *Materialien zur fruhen syrischen Theologiegeschichte*, *OrChr* 59 (1975) 187). The editor expresses his thanks to the family of the late P. August Vogl, in particular to Frau C. Schroder, to Prof. Dr. E. Chr. Suttner, who has kindly read the proofs; to the Trustees of the Purvis Fund of Corpus Christi College, Cambridge, and to the Managers of the Hort Memorial Fund of the Faculty of Divinity in the University of Cambridge, who have made this work financially possible; and to the Abbot of Plankstetten, who has generously extended the hospitality of his community while this work was undertaken. This study forms part of the projected dissertation, »Christus und Scheol«, a study of the treatment in earliest Syriac literature of the descent of Christ to Hades, which was left unfinished at P. Vogl's untimely death in 1972. Since then, the commentary by James H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973, has been published: this commentary on the four Odes which speak of the descent is printed here in the hope that the thoroughness of Vogl's attention to the textual and poetic problems may open a perspective on the Odes which will complement the more theological perspective of Charlesworth and other recent writers.

<sup>2</sup> In his working notes, Vogl proposes a four-fold division of Ode 24 into strophes each of three verses: (i) v1,2,3,4; (ii) v5,6,7; (iii) v8,9,10, (iv) v11-12a,13,14. V12b is rejected, not primarily because it is virtually a doublet of v10b, but because its inclusion would necessitate taking v12 as a verse of the fourth strophe. By excising v12b and joining v12a to v11b, he preserves the balanced strophic pattern.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABRAMOWSKI, R., *Der Christus der Salomooden*, ZNW 35 (1936) 44-69.
- BACON, B. W., *The Odes of the Lord's Rest: I The Problem of their Origin*, *Expositor* 8th ser. 1 (1911) 319-37.
- BATIFFOL, P., and LABOURT, J., *Les Odes de Salomon: une œuvre chrétienne des environs de l'an 100*, Paris 1911.
- BAUER, W., I: *Die Oden Salomos* (Kleine Texte 64), Berlin 1933.
- BAUER, W., *Apokr. II: Die Oden Salomos*, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, hrsg. E. Hennecke und W. Schneemelcher, Tübingen 31964 576-625.
- BRUSTON, C., *Les plus anciens cantiques chrétiens: les Odes de Salomon*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 44 (1911) 465-97.
- BURKITT, F. C., *A New MS of the Odes of Solomon*, *JThSt* 13 (1912) 372-85.
- DIETRICH, G., *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung* (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 9), Berlin 1911.
- FRANKENBERG, W., *Das Verständnis der Oden Salomos* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 21), Giessen 1911.
- GRESSMANN, H., *Die Oden Salomos*, *Neutestamentliche Apokryphen*, hrsg. E. Hennecke, Tübingen 21924 437-72.
- GRIMME, H., *Die Oden Salomos: Syrisch-Hebräisch-Deutsch*, Heidelberg 1911.
- GUNKEL, H., *Salomo Oden*, RGG, Tübingen 21931, Bd 5, 87-90.
- HARNACK, A., and FLEMMING, J., *Ein jüdisch christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (TU 35/4), Leipzig 1910.

- HARRIS, J. R., and MINGANA, A., *The Odes and Psalms of Solomon*, I Manchester 1916, II London 1920.
- KITTEL, G., Eine zweite Handschrift der Oden Salomos, ZNW 14 (1913) 79-93.
- KITTEL, G., II : *Die Oden Salomos : Überarbeitet oder Einheitlich ?* (Beiträge zur Wissenschaft vom AT 16), Leipzig 1914.
- KRAGERUD, A., *Die Hymnen der Pistis Sophia*, Oslo 1967.
- SCHILLE, G., *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965.
- SCHULTHESS, F., Textkritische Bemerkungen zu den syrischen Oden Salomos, ZNW 11 (1910), 249-57.
- STAERK, W., and UNGNAD, A., *Die Oden Salomos : Aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen* (Kleine Texte 64), Bonn 1910.
- TONDELLI, L., *Le Odi di Salomone : Cantici Cristiani degli inizi del II Secolo*, Roma 1914.
- UNGNAD-STAERK, s. STAERK.
- ZAHN, T., Die Oden Salomos, *Neue kirchliche Zeitschrift* 21 (1910) 667-701, 747-77.

# Cyril of Alexandria, Image Worship, and the *Vita* of Rabban Hormizd \*

by

STEPHEN GERO

In the modern scholarly discussion of the putative monophysite affiliations of either the iconophile<sup>1</sup> or the iconoclastic<sup>2</sup> party in the Byzantine controversy over image worship in the eighth and ninth centuries relatively little attention has been paid to a number of possibly relevant medieval Arabic and Syriac texts, according to which Cyril of Alexandria, the acknowledged champion and patron saint, so to speak, of monophysite christology, was the first to introduce the worship of images into the Christian church. In this paper all the pertinent material will be presented and analyzed; the texts are potentially important, and at least deserve a more careful investigation than has hitherto been accorded to them.

---

\* For being able to assemble a fairly complete documentation for this paper I am greatly indebted to the excellent facilities of Widener, Houghton, and Andover-Harvard Libraries of Harvard University. I was particularly fortunate in gaining ready access at these Harvard libraries to a number of quite rare seventeenth and eighteenth-century books, inter alia Gouvea's *editio princeps* (1606) of the Portuguese text of the Acts of the Synod of Diamper, La Croze's *Histoire du christianisme des Indes* (1724), Geddes' *The History of the Church of Malabar ...* (1694), and Raulin's *Historia ecclesiae malabaricae ...* (1745). I wish to express my thanks to Professors Robert W. Thomson and David R. Blumenthal who kindly read the manuscript, and offered a number of helpful suggestions. I also would like to acknowledge here the unfailingly courteous and efficient help of the Brown University Library staff.

<sup>1</sup> E.g. W. Elliger, "Zur bilderfeindlichen Bewegung des achten Jahrhunderts" in W. Elliger (ed.), *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst* (Leipzig 1931), pp. 40-60, esp. pp. 51ff.

<sup>2</sup> E.g. P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford 1958), p. 44; G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Breslau 1929), pp. 24-28; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington and Cleveland 1969), pp. 139-40; E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm" *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), p. 131. (With reservations). It is unfortunate that this last excellent article, which does cite the Byzantine texts that accuse the monophysite theologians Severus and Philoxenus of iconoclastic actions, and states that "this opposition is rooted in heretical doctrine" (*loc. cit.*), does not discuss the material pertaining to Cyril. For a brief survey of the various theories propounded to account for the genesis of Byzantine iconoclasm see my article "Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century", *Byzantion* 44 (1974) 23-42.



The discussion of the primary sources will, however, be prefaced with a brief review, which, it is hoped, the reader will find useful and illuminating, of the oblique manner in which several of these texts have been first made known to, and were then utilized by, western scholarship, in the context of Catholic-Protestant historical polemics of the seventeenth and eighteenth centuries.

The lack of images (though not of the plain cross) and the occasional verbal rejection of Roman Catholic devotional pictures was duly noted by the Portuguese traders and the missionaries who came in contact with, and temporarily subdued the indigenous Christian population (usually referred to as "Saint Thomas Christians") of the southwest part of the Indian subcontinent<sup>3</sup>. In 1599, at the synod of Diamper (Udayamperur), presided over by the Portuguese archbishop Menezes, measures were promulgated to remedy this particular deficiency, as well as many others<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* ... III, 2 (Rome 1728), p. CCCXLIX citing the testimony of a native informant, Joseph the Indian, and the *Jornada* of Antonio Gouvea. See also A.M. Mundadan, *Sixteenth Century Traditions of St. Thomas Christians* (Bangalore 1970), pp. 158-159 who cites, in addition to Joseph, some early Portuguese descriptions of Indian churches. Cf. L.W. Brown, *The Indian Christians of St. Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar* (Cambridge 1956), p. 21; P. Placid, "Les syriens du Malabar" *OrSy* 1 (1956) 393. Reliable descriptions of Indian Christian usages before Diamper are scant; there is no archeological evidence to indicate the presence of pictures or statues in churches prior to the Portuguese occupation. There is, to be sure, no mention of the absence of images in the Jesuit F. Roz' *De erroribus Nestorianorum*; this is a first-hand account of doctrinal deviations of the St. Thomas Christians by a Jesuit missionary (later to become archbishop of Cranganore) who knew well both the vernacular, Malayalam, and Syriac, the language of the ecclesiastical books and the liturgy (ed. I. Hausherr, *De erroribus Nestorianorum ... auctore P. Francisco Roz S.I., inedit latin-syriac de la fin de 1586 ou du début de 1587* (*Orientalia Christiana* XI, 1 (Rome 1928)). Rather, there is an anachronistic and quite enigmatic passage, quoted by Roz in Syriac (with a Latin translation) apparently from a service book ("ex alio precum libro") wherein the emperor Constantine, going to battle, vows to have made, if he returns victoriously, *three images* for "Mar Narsai". (ܡܪܝܢܐ ܕܢܪܝܝܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܢܪܝܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܢܪܝܐ) a crown and a vestment for "Mar Nestorius", and a stole (ܡܬܠܐ) for "Mar Georgius"! (*op. cit.*, p. 32).

<sup>4</sup> The Acts of the Synod of Diamper (VII:29) make the matter very explicit: "Since almost all the churches of this bishopric are without reredos [*retabulos*], for the nation of Nestorian heretics who used to prevail do not admit the wholesome use of sacred images" etc. ("Como quasi todas as Igrejas deste Bispado estão sem retabulos o q̃ naceo dos hereges Nestorianos q̃ o governauão não admitirẽ o saudauel uso das sagradas Imagẽs" etc. (ed. Gouvea, p. 50 *recto*)). The Synod orders the erection with every altar of a *retabolo*, i.e. a decorated altar screen, in addition to the Cross ("Manda o Synodo ... em cada altar se fara hũa Cruz afora o retabolo ..." (*ibid.*)). The Acts of Diamper are extant in the original Portuguese, and were published by Antonio Gouvea under the title *Synodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos antigos christãos de Sam Thome das Serras de Malabar das partes da India Oriental* (Coimbra 1606). I utilize this *editio princeps*, the text of which has been frequently reprinted (e.g. Paiva

It should be noted that this ancient Christian community, though its connections even with the legendary descriptions, in the "Acts of Thomas", of the missionary labors of the apostle are not demonstrable<sup>5</sup>, clearly is an offshoot of Persian Christianity, formerly acknowledged a rather vague subordination to the Nestorian catholicos of Mesopotamia, and received its Syriac liturgical texts and other ecclesiastical literature from Nestorian sources. At the Synod of Diamper a large number of these books were declared heretical, and were subsequently burned; many of these cannot be identified with certainty, though it does not seem that (apart from possibly informative historical colophons) any important piece of Syriac literature has thus been lost permanently<sup>6</sup>. Among the condemned works was "the book of Hormisda Raban"; one of the errors of this text, according to the Synod, was that it vilified Cyril of Alexandria and accused him of introducing image worship and idolatry. Fortunately the hagiographical text has been preserved in other, Mesopotamian<sup>7</sup>, manuscripts; both the prose *Vita* of Hormizd and its metrical reworking have been published, and the significance of the actual statements made therein can now be

---

Manso, *Bullarium patronatus Portugalliae regum*, Appendix, t. I (Lisbon 1872), pp. 147-368. J. Thaliath, who has made a most thorough study of the manuscripts and printed texts of the Acts, argues convincingly, that a very early translation of the Acts from Portuguese into Malayalam, preserved in several manuscripts in the Vatican, is more faithful to the original than is Gouvea's edition; unfortunately the Malayalam version is not accessible in published form (*The Synod of Diamper, OrChrAn* 152 (Rome 1958), pp. 176ff., esp. p. 190). Apparently only one Portuguese MS copy of the Acts is extant (*op. cit.*, p. 192). The Portuguese text has been translated into Latin by J. F. Raulin, *Historia ecclesiae malabaricae cum Diamperitana synodo* ... (Rome 1745), p. 59ff. Raulin's translation (not always reliable) is reprinted in J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. XXXVB (Paris 1902, reprint of the edition of 1752), col. 1162ff. Raulin clearly made his translation from the same MS which was used for Gouvea's printed text (Thaliath, p. 201), so for text-critical purposes his translation is of limited value. All later editions and translations derive either from Gouvea's or from Raulin's text; there is a good literal English translation of the Acts, made directly from the Portuguese, in M. Geddes, *The History of the Church of Malabar* ... (London 1694), pp. 98ff.; reprinted in J. Hough, *History of Christianity in India*, vol. II (London 1839), pp. 511-683, with modernized orthography, but with otherwise no changes or additional commentary.

<sup>5</sup> Brown, *The Indian Christians*, pp. 43-63.

<sup>6</sup> J. B. Chabot, "L'autodafé des livres syriaques du Malabar" in *Florilegium ou recueil des travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé* (Paris 1909), pp. 613-23. The Spanish Jesuit Roz, with the token collaboration of three local priests, acted as Menezes' *ensor deputatus* in examining the Syriac books. (La Croze, *Histoire* ... p. 283). Menezes himself knew neither Syriac nor Malayalam, and had to use interpreters.

<sup>7</sup> The number of extant Syriac manuscripts of demonstrably Indian origin is small; for an inventory see A. Mingana, "The Early Spread of Christianity in India" *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester 10 (1926) 499-504.

assessed<sup>8</sup>. But until quite recently scholarship depended on the information provided by the Acts of Diamper: therefore the relevant passage will be first translated and quoted in full.

“Also the book of Hormisda Raban, who is called a saint<sup>9</sup>, in which it is said that Nestor was a saint and a martyr, and he suffered for the truth, and that St. Cyril, who persecuted him, was priest of the demons and minister of the devils, and is in hell; that the images are dirty and foul, and ought not to be adored, and that St. Cyril, as a heretic<sup>10</sup>, invented and introduced them. [The book] relates many false miracles<sup>11</sup>, which, it is said, the same Hormisda wrought as proof of the truth of the sect of Nestor<sup>12</sup>, and what the Catholics did to him for being obstinate in his heresy<sup>13</sup>, [and] relates how persecutions were suffered [by him] for the truth”<sup>14</sup>.

The actual text of the *Vita* of Rabban Hormizd will be discussed later; suffice it to say that this passage does not allow one either to conclude, as some modern scholars have done<sup>15</sup>, that it was a tradition of the St. Thomas Christians that Cyril invented image worship, or to exaggerate its import to imply that this was a general Nestorian belief<sup>16</sup>.

The efforts of Menezes and his successors to coerce the Indian Christians into accepting Latin doctrines and usages came to be known in Europe quickly, and, although the Acts of the Synod of Diamper did not receive

<sup>8</sup> See below, pp. 90ff.

<sup>9</sup> Raulin, introduces his own gloss by rendering the phrase as “cui nomen Sancti *falso* tribuitur” (*op. cit.*, p. 100).

<sup>10</sup> Raulin adds here a gratuitous comment: “(ut ipsi calumniose dictitant)” (*ibid.*).

<sup>11</sup> “Conta muitos milagres falsas”. Raulin renders this phrase by an unnecessarily pleonastic “Plura in eodem libro narrantur falsa, & commentitia miracula”.

<sup>12</sup> Raulin again introduces an unjustified pejorative note: “*falso* annumeratur” *op. cit.*, p. 101).

<sup>13</sup> “Por ser pertinaz in sua heregia” Raulin here simply mistranslates the phrase as “ad frangendam illius contumaciam” (p. 101).

<sup>14</sup> “Item o liuro de Hormisda Raban a que chama Santo: em que diz que Nestor foy santo & martyr, & padeceo pella verdade, & que São Cyrillo que a perseguio era Sacerdote des Demonios. & ministro dos Diabos, & está no Inferno: que as imagens sam Idolos torpes & luyos, & senão deuem venerar, & que São Cyrillo como herege as inuentou & introduzio: conta muitos milagres falsos, que diz que fez a dito Hormisda em proua da verdade da Seita de Nestor, & o que lhe fazião os Catholicos por ser pertinaz em sua heregia, conta como perseguições padecidas pella verdade” (ed. Gouvea, page 13, *verso*, part of Acção III, Decreto 14).

<sup>15</sup> J.C.L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 4. Auflage (Bonn 1845), Bd. I, Abtheilung II, p. 284-5, note 51 end): “Die Thomaschristen in Indien meinen, dass Cyrillus die von ihnen verabscheuten Bilder eingeführt habe”. See below, p. 84.

<sup>16</sup> Thus K. Schwarzlose states, without qualification, *Der Bilderstreit* (Gotha 1890), p. 15): “Cyrill von Alexandrien die bilderfeindlichen Nestorianer als Urheber der Idolatrie brandmarken”.

papal approbation, gave rise to lively debate. In particular the Protestant scholar La Croze, in his influential historical account of Indian Christianity<sup>17</sup>, comments at length on the decrees of Diamper. He summarizes the entry cited above on the book of *Hormisda Raban* and in a footnote, à propos the statement that Cyril introduced idolatry<sup>18</sup>, first adduces Coptic evidence, namely the testimony of the Jacobite chronicler al-Makīn, and claims that here one encounters a general tradition of the Orient, which may well be genuine<sup>19</sup>. Now, La Croze did use the Portuguese original of the Acts of Diamper and was acquainted with works of western travellers in India; and though seemingly a prolific and versatile orientalist<sup>20</sup>, was not an Arabist of Renaudot's caliber and in particular there is no proof that he had access to a manuscripts of the first part (to this day unpublished!) of al-Makīn's work<sup>21</sup>. Rather it is quite clear that he must have based his statement only on an entry in Renaudot's account of the Coptic church<sup>22</sup>. Renaudot, an accomplished Arabist, used extensively manuscript material available in French libraries, including the text of al-Makīn's whole work, Severus' History of the Patriarchs, as well as the Muslim al-Maqrizī's History of the Copts. Renaudot states: "Elmacinus & ex eo Makrizius aiunt eum [i.e. Cyril] primum imagines in Ecclesia collocasse..."<sup>23</sup>. But

<sup>17</sup> M. V. La Croze, *Histoire du christianisme des Indes* (The Hague 1724). Mathurin Veyssière de La Croze was the librarian of the King of Prussia; his work is marked by a predictable anti-Catholic bias, and, somewhat more surprisingly, by a great animus against the person and teachings of Cyril of Alexandria (e.g. *op. cit.*, p. 16).

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 243: "L'Auteur ajoute que les Images sont des Idoles infames & abominables, que Cyrille les a inventées & introduites, comme un Heretique qu'il étoit".

<sup>19</sup> "C'est une Tradition établie en Orient, que Cyrille est l'Inventeur des Images. Elmacin Ecrivain Jacobite, & par consequent devot de Cyrille, en convient. Ainsi, le fait pourroit bien être veritable".

<sup>20</sup> Among La Croze's unedited works, sold after his death to the University of Leyden, there were a "dictionnaire esclavon-latin", a "dictionnaire arménienne" a "dictionnaire cophte" and a "dictionnaire syriaque". (Formey, *Éloges des académiciens de Berlin et des divers autres savans, Tome second* (Berlin 1757), pp. 77-78. On La Croze's career and works cf. Hofer, *Nouvelle bibliographie générale* (Paris 1877), cols. 72-73. The Coptic dictionary was published by Woide (Oxford 1775).

<sup>21</sup> See below, p. 86. La Croze makes some rather ungenerous (and unjustified) comments on Renaudot's transcription of oriental names (*op. cit.*, p. 51, note b; p. 244), which seemingly indicate a defective grasp of Semitic phonology and the problems involved in the proper rendering of Syriac names such as Hanan-Yesu' before the introduction in printing of diacritical signs and a symbol for the letter 'ayin. Renaudot was apparently a linguistic virtuoso, who taught himself a number of oriental languages ("grecque, hébraïque, syriaque, chaldaïque [= Arabe], sanscritique, et égyptienne [= Coptique?] ..."). A. Villien, *L'Abbé Eusèbe Renaudot* (Paris 1904), p. 19, quoting from the *Journal* of Renaudot's father, a reference to the multilingual epistles he received from Renaudot then studying at the *Oratoire* in Saumur. Cf. also *op. cit.*, p. 22.

<sup>22</sup> E. Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitorum* (Paris 1713).

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 114.

then Renaudot, unlike La Croze, denies the factuality of the report, relying in part on the silence of the oriental sources<sup>24</sup>: “quod neque cum ista historia, neque cum aliis consentit ... neque varii Tractatus Syriaci vel Arabici hanc traditionem confirmant”<sup>25</sup>.

The great Maronite orientalist J. S. Assemani in his monumental *Bibliotheca Orientalis* devotes much space to a refutation of La Croze's unfavorable comments on the decisions of Diamper<sup>26</sup>. Assemani elsewhere deduces much material on the employment and veneration of images among both Nestorians and Jacobites in the East<sup>27</sup>. Some of these texts are quite pertinent, such as a long passage from a still otherwise unedited portion of the *Liber Turris* of Māri ibn Sulaymān (12th cent.)<sup>28</sup>; some decidedly are not<sup>29</sup>. À propos La Croze's statement that al-Makīn makes Cyril to be

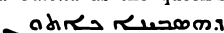
<sup>24</sup> Renaudot was apparently not aware of, or overlooked, the passage from the Acts of Diamper. In his slightly later work (*Liturgiarum orientalium collectio* (Paris 1715-1715) he censures some of Menezes' alternations of the Syriac Malabar liturgy (Tom. II, (1716), p. 602).

<sup>25</sup> *Historia*, p. 114. Renaudot's supposed proofs for the antiquity of image worship, prior to Cyril, *inter alia* the pseudo-Athanasian legend of the icon of Berytus, are less consequential and need no comment here (“antiquior enim est Imaginum mentio, et in vita Petri Martyris, & in vita Athanasii imaginum Christi, & B. Mercurii martyris” *ibid*). M. Le Quien apparently accepted Renaudot's judgment, gauging by his silence about the tradition of Cyril and image-worship (*Oriens Christianus*, T. II (Paris 1740), cols. 407-409).

<sup>26</sup> J. S. Assemanus, *Bibliothecae Orientalis Clementino-Vaticanae Tomi Tertii Pars Secunda de Syris Nestorianis* (Rome 1728), pp. CCCXCiff. (Henceforth referred to as *Bibliotheca Orientalis*).

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp. CCCXLIX-CCCLIV.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. CCCLIII. Cf. *GCAL* II, pp. 200-202.

<sup>29</sup> In support of his thesis that there were no images in the Indian Nestorian churches because the Christians had no painters available (“id ex pictorum defectu provenit, non quod Nestoriani venerandas esse imagines negent” (*Bibliotheca Orientalis* III, 2, p. CCCLIV)), Assemani cites from Bar Hebraeus the story of the Christian queen of the Mongols who had to summon painters from Constantinople. In fact the precedent is hardly relevant: the lady in question, one of the wives of the Khan Abaqa and illegitimate daughter of the emperor Michael VIII, was in all likelihood not Nestorian but a member of the Greek church, who may simply have been dissatisfied with the “provincial” style of Tabriz; the story, moreover, involves the participation of *Jacobite* dignitaries in the consecration of the then decorated church (*Chronicon ecclesiasticum*, ed. Abbe Loos-Lamy, Tom. III (Paris-Louvain 1877), cols. 461-464). Abbe Loos and Lamy point out (Col. 461, note i) that Assemani's spelling *Bina Catona* as the queen's name is based on the reading of a faulty MS; in fact the name is  i.e. *δεσποίνα Katun*. (The latter word reproduces the Middle Mongolian Hātūn, “lady”. Cf. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350* (Berlin 1968), p. 181). Another wife of Abaqa, Qodai Hātūn, was a Nestorian Christian (*ibid.*). On the actual attitude of the Nestorians to image worship, cf. J. Dauvillier, “Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne église chaldéenne” *OrSy* 1 (1956) 297-304. M. Jugie's treatment of the subject (*Theologia christianorum orientalium*, Tom. V. (Paris 1935), pp. 27-78) simply reproduces Assemani's dossier. It should be noted that for the Malabar church there is no “positive” evidence, literary or monumental, to counterbalance the “negative” statements already cited. Though the situation

“cultus imaginum factorem”, Assemani commits the rather egregious error of saying that La Croze must be referring to Erpenius’ edition<sup>30</sup> of the second half of the work, from the Muslim conquest onward; of course in this latter part of al-Makīn’s work “Cyrillum fuisse Imaginum inventorem nullibi affirmat”<sup>31</sup>. But there is little doubt that (whatever the correct interpretation of the text) La Croze’s source, Renaudot, had access in MS to al-Makīn’s description of Cyril’s activities<sup>32</sup>.

Not long after the appearance of Assemani’s work, the publication of Raulin’s Latin translation (1745) of the Acts of Diamper made the complete text more readily accessible to European scholars<sup>33</sup>; but his annotations, as far as the matters at hand are concerned, are of little value; Raulin simply refers to Assemani’s refutation of La Croze’s arguments.

As we have already noted, the relevant portion of al-Makīn is still unpublished; but the work of al-Maqrizī was published, together with a Latin translation, by H. J. Wetzer in 1828<sup>34</sup>. We shall discuss the actual Arabic text later; the accompanying translation should be noted here, since it reinforces Renaudot’s interpretation: “Primus fuit [Cyrillus] qui in ecclesiis Alexandriae et terrae Aegypti imagines (?) statuebat”<sup>35</sup>. The work was then re-edited by the eminent German orientalist F. Wüstenfeld<sup>36</sup>; his translation of the passage, unlike Wetzer’s, is accompanied by no sign

---

of the Mesopotamian and Chinese communities was more nuanced vis-à-vis images, the Malabar Christians, long isolated from the mother church, preserved an aniconic cult until the arrival of the Portuguese. We have seen that Assemani’s explanation is hardly cogent; the same holds for that of Raulin who (besides echoing Assemani’s “ex defectu Pictorum in Malabaribus”) proposes the alternative of the influence of the local Jews (“suggestione Hebraeorum ibi degentium”) (*Historia*, p. 239-40, note (a), end) L. E. Browne’s speculation that “probably they gave up the use of images in view of the prevalence of Hindu idolatry” is unsupported and has likewise little cogency. (*The Eclipse of Christianity in Asia: From the Time of Muhammad till the Fourteenth Century* (Cambridge 1933), p. 79). In fact the Malabar Christians adopted a number of Hindu customs.

<sup>30</sup> Th. Erpenius, *Historia Saracenica* ... (Leiden 1625).

<sup>31</sup> *Bibliotheca Orientalis* III, 2, p. CCCII. Assemani could have had access to, it is quite likely, one of the Vatican MSS of al-Makīn.

<sup>32</sup> Renaudot perhaps used either the MS of al-Makīn which now bears the catalogue No. 294 or else No. 4524; the passage concerned with Cyril is to be found on p. 208 of the latter MS (E. Tisserant - G. Wiet, “La liste des patriarches d’Alexandrie dans Qalqachandi”, *ROC* 23 (1922-1923) 131, note 2).

<sup>33</sup> See note 4.

<sup>34</sup> *Taki-eddīn Makrizī Historia Coptorum Christianorum ... eJita et in linguam latinam translata ab Henrico Josepho Wetzer* (Solisbaci 1828).

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 53. Wetzer’s own question mark after “imagines” should be noted!

<sup>36</sup> *Maqrizī’s Geschichte der Copten. Aus den Handschriften zu Gotha und Wien mit Übersetzung und Anmerkungen* (Göttingen 1843).

of hesitation: "er [i.e. Cyril] war der erste, welcher in den Kirchen von Alexandrien und Ägyptenland Figuren aufstellte"<sup>37</sup>.

The nineteenth-century church historian Gieseler comments at some length, but for the most part second hand, on the Cyril tradition. It is extremely instructive to see how Renaudot's cautious negative comments are overshadowed by La Croze's rather categorical assertions, and, in spite of Assemani's critique, the "tradition" is now erected into an undisputed fact: "Die Thomaschristen in Indien meinen, dass Cyrillus die von ihnen verabscheuten Bilder eingeführt habe, s. *La Croze hist. du christianisme des Indes, à la Haye* 1724, 4, p. 243. *Assemanus Bibl. orient.* III, II, 401, sucht zwar zu beweisen, dass diese Tradition nicht sehr alt sein könne: es ist aber merkwürdig, dass sich dieselbe auch bei dem Kopten Elmacin (um 1250) findet, aus welchem sie Makriz (um 1400) wiederholt (s. *Renaudot hist. Patr. Alex.* p. 114. *Makrizii hist. Coptorum ed. Wetzer, Solisb.* 1828, 8. p. 53). Jedenfalls steht geschichtlich fest, dass in der Zeit des Cyrillus die Bilder Eingang in die Kirchen fanden"<sup>38</sup>.

In his still valuable history of the iconoclastic controversy, Schwarzlose, as we have already noted<sup>39</sup>, registers in passing the Nestorian charge that Cyril introduced idolatry; he then speculates further that the acceptance of images indeed took place in Cyril's time<sup>40</sup>, and even postulates, without providing any evidence, that in Cyril's time were christological concerns and a doctrinal preoccupation with images first linked, though, to be sure, this connection was made stronger only at a later date<sup>41</sup>. E. von Dobschutz in his encyclopaedic monograph on the history of, and legends connected with, images of Christ notes, in connection with the supposed sanctioning of practices of popular piety by official Christian theology, the tradition

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>38</sup> J.C.L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Vierte Auflage (Bonn 1845), Bd. I, Abtheilung II., pp. 284-5 note 51 (end).

<sup>39</sup> See note 16.

<sup>40</sup> "Im Orient scheint weiterhin die Zeit des Patriarchen Cyrill von Alexandrien . . . für die Bilder einen günstigen Wendepunkt zu bezeichnen. Der eigenthümliche Verlauf, den die Geschichte des Bildes in der Folge in der griechischen Kirche nimmt, macht es wahrscheinlich, dass es gerade die Zeit Cyrills war, wo sich die griechische Anschauung über das Bild von der allgemeinen Vorstellung trennte und ihren besonderen Weg nahm" (*Der Bilderstreit*, p. 15).

<sup>41</sup> "Im Rahmen dieser historischen Einleitung genügt die Hindeutung, dass es sehr wohl vorstellbar ist, dass gerade in der Zeit Cyrills, wo es sich doch vornemlich um das christologische Dogma handelte, das Bild in das dogmatische Bewusstsein des griechischen Volkes ruckte und mit dem christologischen Thema in Beziehung gesetzt wurde, allerdings vorerst noch nicht in jener engen Weise, die wir später als charakteristische Eigenart des griechischen Glaubens kennen lernen werden" (*ibid.*).

that Cyril introduced image worship<sup>42</sup>; but, in an unusual departure from his customary total thoroughness, he does not cite the texts in question, but clearly depends on second-hand information<sup>43</sup>.

F. Loofs, in his influential compendium of the history of Christian doctrine, in a rather compressed statement, seemingly both denies and accepts Cyril's role in the introduction of image worship<sup>44</sup>, but again depends only on second-hand material, this time von Dobschütz and Schwarzlose. K. Holl, in an article written in 1907, rejects the very qualified credence given by von Dobschütz and Loofs to the tradition of Cyril having been instrumental in the introduction of image worship, and rightly points out that there is no evidence that image worship was established in Alexandria earlier than elsewhere<sup>45</sup>. In more recent literature, A. J. Visser, in a monograph on the ninth century iconophile patriarch Nicephorus, alludes to the accusation of the Nestorians (supposedly "fanatical opponents of image worship") that Cyril introduced "the new idolatry"<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> "Zunächst ist die Theologie des Kyrillos von Alexandria, die hier wie in so vielen Stücken bleibende Bedeutung für die griechische Kirche erlangt hat; diese stellt sich uns unklar dar in der hier und da auftauchenden Behauptung, Kyrill habe die Verehrung der Bilder in der christlichen Kirche eingeführt. Thatsächlich war es Kyrills Grundanschauung von der völligen Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christus, welche dem Bilderglauben eine besondere Bedeutung gab". *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende* (Leipzig 1899), pp. 33-34.

<sup>43</sup> "Diese Behauptung findet sich sowohl bei den Thomas-Christen Indiens als bei den Kopten (nach Elmakin) (*Op. cit.*, p. 33, note 4). Von Dobschutz then refers only to the works of Gieseler and Schwarzlose already cited, but does not quote in his copious *Beilagen* any primary sources on the question

<sup>44</sup> "die Antiochener müssen vor 433 sie abgelehnt haben; die persisch nestorianische Kirche kennt weder Kirchenbilder, noch Bilderverehrung [A quite incorrect assertion, cf. note 29]. Die später nachweisbare Anschauung, dass Cyrill v. Alexandrien die Verehrung der Bilder in die Kirche eingeführt habe, wird trotz ihrer Haltlosigkeit Richtiges enthalten". (*Leutfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 6 Aufl. (Tübingen 1959), p. 251).

<sup>45</sup> Der "Ueberlieferung", dass Kyrill von Alexandrien die Bilder eingeführt habe vermag ich, in Gegensatz zu v. Dobschutz und Loofs keinerlei Wert zuzuerkennen. Es gibt m. W. keinen Beweis dafür, dass in Aegypten oder in Alexandrien die Bilderverehrung sich früher einbürgerte als anderwärts ("Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung" in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tübingen 1928), p. 388, note 1). However, by the same token, there is no documentation to support Holl's further surmise that "eher konnte man aus den Quellen den Eindruck gewinnen, dass Aegypten sich gegenüber anderen Provinzen etwas zurückhielt" (*ibid.*).

<sup>46</sup> "Die Nestorianer, fanatische Gegner der Bilderverehrung, nannten Cyrillus, den grossen Bestreiter des Nestorius, den Anstifter des 'neuen Gotzendienstes' ". *Nikephoros und der Bilderstreit: Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopoler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren* (The Hague 1952), p. 19. Visser is very sparing with providing references, and gives none for the above-cited statement, in particular Visser does not give the source for the quoted phrase "the new idolatry"; it hardly corresponds verbatim



The foregoing selective survey of modern scholarship makes it clear that though the Cyril tradition in question has provoked some comments, for the most part these are not based on the examination of the sources; a closer look at the relevant texts themselves, not all of which have been adduced in previous treatments, is clearly called for. There are two sets of texts: first the *Vita* of Rabban Hormizd, in its various recensions, and secondly the testimony of Egyptian writers, both Christian and Muslim, which have been adduced as relevant from Renaudot and La Croze onward. We shall first deal with the latter set of passages, and then deal with the Hormizd material.

Since, as we shall see, the exact translation of one phrase in the several passages is the crux of the matter, we shall first present the texts here, and postpone interpretation and analysis.

The chronologically earliest extant text is from the 10th-century Jacobite Severus' History of the Patriarchs:

وبدا فاقام قومة للبيع التى فى جميع الكرسي لئلا تشتغل عن الطعام الروحاني.  
الذى به تتقوى على الامور المرضية لله<sup>47</sup>.

The next oldest text, from the chronicle of the 13th-century Jacobite al-Makin<sup>48</sup>, as we have noted, is not yet available in published form<sup>49</sup>.

with any part of the pertinent passage from the Acts of Diamper. The other (and vastly superior) recent monograph on Nicephorus, by P.J. Alexander (*The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford 1958)) is silent on the question in its historical survey of the antecedents of the iconoclastic controversy, and simply notes (with implied, but unformulated dissent) von Dobschütz' view that "the theology of Cyril of Alexandria favoured images" (p. 44, note 2).

<sup>47</sup> Ed. B. Evetts, *PO* 1 (1907), p. 430. The other edition of the text (C.F. Seybold, *Severus Ben el-Mogaffa, Historia patriarcharum alexandrinorum*, CSCO, vol. 52, *Scriptores Arabici*, Tomus 8 (Louvain 1904, reprint 1954), p. √√) provides some slight orthographic variations which do not change the sense of the passage. Though the text of Severus, as we have it, seems to be an eleventh century redaction (*GCAL* II, 301-3) the work clearly depends on earlier sources; in particular for the account of Cyril it uses a work in Sahidic Coptic which dates from the late fifth century (and is perhaps a translation of a Greek original composed by the famous monophysite patriarch Timothy Ailuros himself!); unfortunately this text, extant in fragmentary form, has a lacuna at the beginning of Cyril's patriarchate, and thus it is not at all certain that there was a Coptic text which underlies the passage in question (ed. T. Orlandi, *Storia della chiesa di Alessandria: Testo copto, traduzione e commento ...* vol. II, *Da Teofilo a Timoteo II* (Milan 1970), p. 37 (text); p. 76 (Latin trans.) Orlandi at this point, to fill the gap, simply reproduces Evett's English translation of the passage from Severus! On the problem of Severus' sources, cf. T. Orlandi, *Studi Copti* (Milan 1968), pp. 58-86, and W.E. Crum's earlier discussion, and partial translation of the material in "Eusebius and Coptic Church Histories" *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 24 (1902), pp. 68-84).

<sup>48</sup> Cf. Graf, pp. 348-351.

<sup>49</sup> What al-Makin's source is at this point is not clear; it certainly is not the chronicle of

Another thirteenth-century Jacobite work, the so-called *Chronicon orientale*, commonly, but with little reason, attributed to Petrus Ibn Rāhib<sup>50</sup>, has a passage which, like the text from Severus, has not yet been introduced into the discussion; the work itself is with great likelihood dependent on al-Makīn<sup>51</sup>. The pertinent passage reads :

وهو اول من اقام القومة في الكنائس<sup>52</sup>.

The fifteenth-century Muslim scholar al-Maqrīzī drew upon both Eutychius and Jacobite sources, in particular al-Makīn<sup>53</sup>; we have already referred to some interpretations of the text, which reads :

وهو اول من اقام القومة في كنائس الاسكندريه وارض مصر<sup>54</sup>.

---

Eutychius of Alexandria on which he often depends (Graf, p. 349; for one clear instance cf. my article "The Resurgence of Byzantine Iconoclasm in the Ninth Century according to a Syriac source", *Speculum* 51 (1976), p. 4, note 31). Al-Makīn may have drawn his information from Severus directly.

<sup>50</sup> Graf, pp. 432-433.

<sup>51</sup> So Graf, following M. Chaîne, "Le Chronicon Orientale de Butros Ibn Ar-Rahib et l'Histoire de Girgis el-Makin" *ROC* 28 (1931-32), pp. 390-405.

<sup>52</sup> Ed. L. Cheikhō, *Petrus Ibn Rahib, Chronicon orientale* (CSCO, vol. 45, *Scriptores Arabici*, Tomus 2 (1903, reprint Louvain 1955), p. ١١٢, bottom. The text has been available earlier only in the 17th-century Latin translation of Abraham Ecchellensis, later revised by J.S. Assemani (reprinted in CSCO, vol. 46); the rendering of the phrase is "Idem primus fuit qui Stationes in Ecclesia instituit" (*op. cit.*, p. 121). Eighteenth and nineteenth-century scholarship thus could not suspect that this text had any possible relationship to image worship.

<sup>53</sup> G. Wiet gives several examples of al-Maqrīzī's dependence on al-Makīn in a note appended to J. Maspéro's posthumous work *Histoire des patriarches d'Alexandrie* (Paris 1923), p. 219, n. 2. In particular al-Maqrīzī seems to draw his information from al-Makīn about two patriarchs in the late sixth century both called John, one of whom had the sobriquet القائم بالحق ("guardian of the truth"?) and the other, a Melkite, القائم بالامر ("guardian of authority"?) (*op. cit.*, p. 218). Wüstenfeld gives the epithets with the spelling قيم (*Macrizi's Geschichte ...*, p. ١٨ line 2 from bottom) whereas the MSS of al-Makīn at Wiet's disposal had قائم, judging by Wiet's transcription of the word in question as qaim (*apud* Maspéro, pp. 220, 222).

<sup>54</sup> For a complete English translation, made directly from Wüstenfeld's Arabic text, see S.C. Malan, *A Short History of the Copts and of Their Church* (London 1873). Malan translates the passage in question as: "He was the first to set up figures [statues or images] in the churches of Alexandria and in the land of Egypt" (p. 54). Incidentally, the archaeologist A.J. Butler adduces the text of al-Maqrīzī, from Malan's translation, as evidence for the existence of early Coptic art: "That the churches of Egypt were once rich in wall paintings is proved no less by the fine remains existing than by the testimony of history. According to al-Maqrīzī, the patriarch Cyril, c. 420 A.D., was 'the first to set up figures' (i.e. paintings and not 'statues or images' as Mr. Malan renders it) 'in the churches of Alexandria and in the land of Egypt' (*The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. II (Oxford 1884), p. 83). Butler is quite correct in observing that "there is not the smallest evidence that the Copts at any period sanctioned the use of statues or sculptured images" (*op. cit.*, p. 84), but he shows no

As the reader may already have observed, the key phrase is *اقام قومة*. The translation of *اقام* is not problematical: it can mean, "he erected, established, appointed" etc. The key word is *قومة*. Renaudot and the nineteenth century translators of al-Maqrizī interpret it as "images" or "statues"; the seventeenth-century translation of the *Chronicon orientale*, followed by Assemani and Cheikho, renders the same word as *stationes*, apparently in the sense of an ecclesiastical ceremony. Now *قومة* in specifically Christian terminology has several meanings<sup>55</sup>, but "image" or "sculpture" is emphatically not one of them. One of the senses of *قومة* is indeed that of the night office. The Arabic expression etymologically seems to reflect a translation of the Greek *ὄρθρος*; more closely it corresponds to part of the vigil called in Syriac *Lelyā* (ܠܝܠܐ), "night", and which in many liturgical MSS is in fact denoted by the Syriac word ܩܘܡܐ, *qaumā* (pl. *qaumē*)<sup>56</sup>.

Another possibility, however, is that the word *قومة* is the plural of *قيم*, *qayyim*, an ecclesiastical function corresponding to that of a sacristan or sexton<sup>57</sup> in the West. In Christian Arabic this usage of the word seems to be specifically Egyptian<sup>58</sup>; in Syrian usage the same functionary bears the title *قندلفت*, *qandalaf*<sup>59</sup>, transparently derived from the Greek *κανδηλάπτης*<sup>60</sup>.

sign of having directly consulted the Arabic text and his opting for "figures" rather than "statues" is based only on such general considerations. The text, as we will see, has no connection with either paintings or statues.

<sup>55</sup> For a full listing see G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, (CSCO, vol. 147 [Subsidia, Tomus 8] Louvain 1954), p. 94 s.v. *قيم قائم*. Unfortunately Graf does not always provide text references for the entries in his glossary, and at times it is difficult to judge how common or how early is the attestation for any particular usage.

<sup>56</sup> See A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (Paderborn 1910), pp. 139-140.

<sup>57</sup> Graf does not provide any specific references for *qayyim* = "Kirchendiener, Aufseher, rector ecclesiae" (p. 94), in particular for the exact form of the plural, i.e. *قومة*. The one passage to which I can point where *قومة* is the plural of *qayyim* with much likelihood is in the prologue to the Arabic Didascalia, where after "the readers" (الاعسطسيين) and "the singers" (الابسلدس) the group of *القومة* is also noted (ed. F. Nau, "Note sur le prologue de la Didascalie arabe et sur quelques apocryphes arabes pseudo-clémentines" *Journal Asiatique*, 10. série, 17 (1911) 319. Graf elsewhere appeals to this text as attesting the plural of *qā'im* (GCAL I, p. 566, note 5). At any rate *قائم* is a verbal adjective of the *fā'il* type which has a standard pluralis fractus *fa'ala* (cf. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 3rd ed. (Cambridge 1896), vol. 1, p. 207). The uncontracted form *قَوْمَة* has several parallels (*op. cit.*, p. 208).

<sup>58</sup> The functions of a *qayyim* are catalogued in the ecclesiastical encyclopedia of Ibn Sabbā' (14th cent.), called "The Precious Pearl", ed. J. Périer, *PO* 16 (1922), p. 247. (On the author, cf. GCAL I, 418-419).

<sup>59</sup> Graf, *Verzeichnis*, p. 93.

<sup>60</sup> See e.g. J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venice 1730; reprint Graz 1960), p. 439, line 5.

The duties of the *gayyim* include the preparation of the eucharistic bread<sup>61</sup>. Though the etymologically related word قَائِمَة, *qā'ima*, can denote "pillar"<sup>62</sup> there is no connection to the words normally used for icons or statues<sup>63</sup>.

The foregoing lexical material indicates that this group of texts is of no relevance to the question of the origin of image worship. It is more difficult to decide whether the texts claim that Cyril innovated in the division of the nocturnal canonical hours or introduced a lesser grade of ecclesiastical servers. The earliest and most complete text, namely that in Severus, fits much better with the latter meaning. The most natural translation of the passage is: "[Cyril] at the outset [of his patriarchate] appointed sextons for the churches which were in the totality of [his] see so that [the people] may not be alienated from the spiritual nourishment by means of which they became stronger in the things which are pleasing to God"<sup>64</sup>. The meaning of the text seems to be that Cyril took measures to facilitate the celebration of the liturgy. For this, of course, the availability of the eucharistic bread was important; hence the institution, or revival, of the guild of ecclesiastical bakers, so to speak<sup>65</sup>. The interpretation "night

<sup>61</sup> Ibn Sabbā', *loc. cit.* Cf. A.J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. II, (Oxford, 1884), pp. 277-8: "the baking [of the eucharistic bread] must be done by the doorkeeper or sacristan, who during the process must chant fixed portions of the psalms in a solemn manner". See also, O.H.E. KHS-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services* ... (Cairo 1967), p. 81. KHS-Burmester explicitly identifies the *gayyim* with the Bohairic ΕΜΝΟΥΤ (Sahidic ΜΝΟΥΤ). This Coptic word often renders the Greek "doorkeeper" (πυλῶρος, θυρωρός etc.); however, in the Coptic-Arabic glosses cited in Crum's *Dictionary* (Oxford 1939), p. 176, the Arabic equivalent is خادِم (cf. Graf, *Verzeichnis*, pp. 41-42), not قِيم. At any rate, according to Ibn Sabbā' one of the duties of the *gayyim* is to guard the doors of the church (حفظ ابواب البيعة). In Byzantine ecclesiastical titulature also the doorkeeper, θύραριος is at times confused with the torch-bearer, λαμπάδαριος, (J. Darrouzès, *Recherches sur le ΟΦΦΙΚΙΑ de l'église byzantine* (Paris 1970), pp. 238-239).

<sup>62</sup> But the plural is قَوَائِم *qawā'im*, not قومة.

<sup>63</sup> I think it is not entirely impossible that Renaudot may have simply misread قومة as قونة *qūna* (derived from εἰκών). The plural (*imagines*) however, would be قون *qawan* (see Graf, *Verzeichnis*, p. 81 *s.v.*). It is more difficult to account in this way for Wetzer's and Wüstenfeld's translations, since both give قومة in their editions of al-Maqrizī.

<sup>64</sup> Evett's translation (PO 1, p. 430) rather inaccurately renders قومة as "priests" and makes these "priests" to be the ones who were in danger of being deprived of their spiritual food.

<sup>65</sup> In support of this, it should be noted that J.M. Vansleb, after describing the duties of "Le Sacristain, qu'ils nomment *Keim*", states: "Saint Cyrille, le 24. Patriarche de cette nation, a été le premier qui a établie en Égypte des Sacristains" (*Histoire de l'église d'Alexandrie* ... (Paris 1677), p. 38. But Vansleb does not give his source; perhaps he is only

office" is inappropriate here, though for the brief notices of al-Maqrizī and the *Chronicon orientale* it is admissible, grammatically at least. In any case though Cyril's name is attached to one of the Coptic anaphoras, there is no tradition, to my knowledge, which links him to the reform of the night office.

This brings us to the second set of texts, in Syriac, from Nestorian *Vitae* of Rabban Hormizd, the eponymous founder of the famous monastery by that name near Mosul. The statements made at the Synod of Diamper about the contents of the text are borne out, though not quite in the same way as one would be led to expect.

First, there are extant several versions of the Life of Hormizd<sup>66</sup>. The short metrical version composed by Emmanuel of Beit Garmai (11th cent.)<sup>67</sup> certainly is not the one condemned at Diamper, since it does not mention either Nestorius or Cyril. The extant long prose *Vita* ostensibly written by Simeon "disciple of Rabban Mar Yozādhāq" does contain the adverse comments on Cyril, and the lengthy descriptions of the miracles performed by Hormizd<sup>68</sup>, but so does the metrical version composed by one Sergius<sup>69</sup>,

---

interpreting, in an apparently correct sense, the text of al-Maqrizī (which he consulted in MS) rather than recording an oral Coptic tradition.

<sup>66</sup> Cf. BHO 88-89. For a detailed, but not entirely accurate, discussion of the ensemble of the Syriac texts, see J.M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, vol. II (Beyrouth 1965), pp. 535-40. For the sake of completeness it should be mentioned that there are two late Arabic MSS which contain hagiographical material, of undetermined nature, pertaining to Hormizd (GCAL I 527).

<sup>67</sup> Ed. G. Cardahi, *Liber thesaurus de arte poetica syrorum* (Rome 1875), pp. 142-145; for an annotated translation, see G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig 1888), pp. 19-22. On the author cf. GSL 288 and J.M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, vol. III (Beyrouth 1968), p. 44. There are a number of other poetic compositions in the praise of Rabban Hormizd, for the most part unedited, but apparently of little historical value (Fiey, *Assyrie chrétienne* II, p. 586); one of these, written by the 16th-century monk, Adam of 'Aqrā is edited in Cardahi, *op. cit.*, pp. 102-4. Cf. GSL 334.

<sup>68</sup> Ed. E. A. W. Budge, *The Histories of Rabban Hōrmizd the Persian and Rabban Bar-'Idtā*, vol. I (London 1902), pp. 1-109; trans. vol. II, part I, (London 1902), pp. 1-160. The section which is of particular interest to us here has been separately edited by Budge earlier in the Introduction to his edition of *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas of Marga ...*, vol. I (London 1893), pp. clxiv-clxv. Though Budge edited the complete text from a modern copy of only one MS, there are several MSS extant: see Baumstark, *GSL*, p. 205. One is rather surprised to note that Fiey firmly believes that the prose *Vita* is still an *ineditum* (*Assyrie chrétienne* II, p. 535), not realizing that Budge edited not only the metrical *Vita* (see next note) but also the prose *Vita*. Fiey moreover rather unjustly accuses Baumstark of confusing the prose and metrical *Vitae* (*op. cit.*, p. 535, note 2); Baumstark in fact lists separately the MSS of, and characterizes admirably, both works. The confusion rather is to be imputed to Fiey, who, quite amazingly, has seemingly failed to note that Budge edited and translated the prose *Vita* in vols. I and II, pt. I.

<sup>69</sup> Ed. E. A. W. Budge, *The Life of Rabban Hōrmizd and the foundation of his Monastery at Al-Ḳōsh* (*Semitistische Studien: Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie*, Heft 2/3

in more florid language. It is not clear whether the prose or the metrical version was condemned at Diamper<sup>70</sup>; here we shall concentrate on the text of the prose *Vita* on which Sergius' metrical version is apparently based<sup>71</sup>.

Before presenting and analyzing the pertinent material, some comments on dating are called for. Several pieces of evidence concur that Rabban Hormizd indeed lived in the middle of the seventh century<sup>72</sup>; the dating of the hagiographical texts is more problematical. The prose *Vita* is attributed to a disciple of Rabban Yozādhāq the Great, who founded a monastery in the 7th century<sup>73</sup> and was, according to the *Vita*, one of Hormizd's early companions. Whether the work which is hardly a sober historical record, and which, in particular, introduces a fictitious Catholicos Tomaršā "the Second"<sup>74</sup>, is to be dated so early is quite debatable. To place the

---

(Berlin 1894); translation Budge, *The Histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar-Idtā*, vol. II, part II, London (1902), pp. 307-514 (bound separately, but continues the pagination of part I; it should be noted that the numbering of the lines in the edition of the Syriac text does not exactly correspond to that in the translation). Fiey's aforementioned error of claiming that the prose *Vita* is not yet published is perhaps a result of his not having consulted at first hand all three volumes of Budge's work of 1902; Fiey states that Budge edited the metrical *Vita* first in 1894 "et enfin à Londres (1902), sous le titre de *Metrical Homely [sic] of R. Hormizd's Life* dans *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar Idta [sic]*, en trois volumes". The work of 1902 only includes a *translation* of the metrical *Vita*, not the text itself. For a characterization of the work see GSL 330-31 and Th. Nöldeke's review of Budge's edition of 1894 in ZDMG 48 (1894) 531-39.

<sup>70</sup> Chabot in his previously cited article "L'autodafé des livres syriaques du Malabar" (see note 6) à propos the book of Rabban Hormizd notes that "cet ouvrage a été publié" with a reference to Budge's work of 1902 (p. 618) but he does not make any more comments on the different forms of the *Vita*. Budge, in the prolegomena to his various editions and translations of the material nowhere notes the mention of the work in the Diamper list. Fiey, à propos the popularity of the cult of Hormizd among the Malabar Christians, quotes some of the decisions of Diamper from Raulin's Latin translation, but simply states that the synod ordered that the legend of Hormizd be burned, "à brûler la légende de R. Hormizd" (*Assyrie chrétienne*, II, pp. 539-40, note 5). Of course it was a book, *o liuro de Hormisda Raban*, which was burned. It is harder to incinerate myths and legends!

<sup>71</sup> So Budge, *The Histories*, vol. II, part II, pp. VII-VIII; the same judgment is reached, with respect to both Emmanuel of Beit Garmai's and Sergius' poems, by Nöldeke (*op.cit.*, pp. 531-2).

<sup>72</sup> E.g. 'Amr ibn Mattā's (14th cent.) "Book of the Tower", ed. H. Gismondi, *Maris Amri et Sibae de patriarchis Nestorianorum Commentaria, pars II (textus)*, (Rome 1896), p. 55, line 6: وربان هرمزد القديس صاحب دير القوش. Cf. Fiey, *Assyrie chrétienne*, II, p. 534.

<sup>73</sup> GSL 205.

<sup>74</sup> Ed. Budge, p. 84. As far as Tomaršā I is concerned, the evidence (which does not antedate the 9th century) clearly places him in the fourth century (See J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)* (Paris 1902), p. 85). There is no evidence for any Tomaršā II, besides the present text; the question *cui bono* is clearly



It should be noted that the wording makes it abundantly clear that an idol *strictē dictu* is meant, which is not identified by the hagiographer, even *in malam partem*, with an image of Christ or a saint. The charge is one of idolatry pure and simple, with attendant devil-worship. In a subsequent passage Hormizd has a contest with the abbot Ignatius of Mar Mattai<sup>85</sup>; there again Ignatius is described as a heathen sorcerer, whose nefarious activities are not in any way connected with Christian practices. "Because he [Ignatius] was offering offerings always inside his cell, sometimes with birds, sometimes with kids and lambs, sometimes with cats and apes, sometimes drugs<sup>86</sup> in censers. He immolated and made libations to the deceiving devil<sup>87</sup>"<sup>88</sup>. Ignatius is soon made aware of the theft of the idol by Hormizd, and the idol is described by the devil as his own image. "And the deceiving devil said: 'Hormizd the Nestorian<sup>89</sup> came with his devils by treachery<sup>90</sup> and went at night to the place of resting<sup>91</sup> of Mattai and

<sup>85</sup> I have not been able to find any other reference to this abbot Ignatius, who plays a role much like that of Simon Magus in earlier legend. He meets his end when, exhibiting aerial acrobatics before the governor of Mosul he is first immobilized, then dashed to the ground by the prayers of Hormizd, and perishes miserably as his bowels burst, like Arius! For a study of accusations of magical practices brought against ecclesiastical dignitaries, in particular the "Nestorian" bishop Sophronius of Tella, see E. Peterson, "Die geheimen Praktiken eines syrischen Bischofs" in *Fruhkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg im B. 1959), pp. 333-45.

91 *Kano hie.*



he seized and carried off *my image*<sup>92</sup> which I had there"<sup>93</sup>. The rest of the passage is difficult but is not of direct relevance; another idol, "the brother of that image" becomes incensed at the indignity committed and bars entry to the sanctuary. The devil also reveals to Ignatius the result of another commando raid of Hormizd; the latter managed to enter unobserved, the library of Mar Mattai and destroyed the manuscripts by producing an inundation of stinking water<sup>94</sup>.

The foregoing excerpts have established, it is hoped, the character of the work with which we are dealing; let us now turn to the Cyril passages proper. According to the *Vita*, though pure Christianity was brought to the region by Mattai, a disciple of Mar Awgin (the semi-mythical founder of Mesopotamian monasticism), the inhabitants later on became mono-physites: "[They were the ones] whose faith was perverted by the filth of Cyril the Egyptian<sup>95</sup>. Their assemblies were forsaken by divine grace from the borders [of the earth?] to the borders of heaven"<sup>96</sup>. The text (part of a speech put into the mouth of Hormizd's guardian angel!) then continues: "And Marcion the sorcerer<sup>97</sup> perverted their understanding and defiled their churches [and] in every district and city which received his teaching he taught them that they should place in the altars of their sacrifices and their temples<sup>98</sup> little idols<sup>99</sup>, like these, that they may be to

<sup>92</sup> ܠܝ ܝܨܝܚܐ.

<sup>93</sup> Ed. Budge, p. 96.

<sup>94</sup> The hagiographer rather intriguingly makes the devil speak of his "Holy Scriptures", and his "Holy Spirit" which inspired these Scriptures. Party spirit blinds him so much that he refuses to admit that the Nestorians share the same Scriptures with the Jacobites!

<sup>95</sup> ܡܪܝܬܐ ܕܥܝܪܐ. The metrical *Vita* instead has Cyril "the winding snake" ܡܪܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ (ed. Budge, line 2012).

<sup>96</sup> Ed. Budge, p. 81.

<sup>97</sup> ܡܪܝܬܐ ܕܡܪܥܝܢ. Cf. note 104.

<sup>98</sup> ܕܡܪܥܝܢ. The word ܕܡܪܥܝܢ, a rather unusual term which, though often interpreted as simply meaning "temple", according to medieval Syriac lexicographers has the more specific sense of a large (vaulted?) building left open before idols; thus the Nestorian scholar Bar Bahlul glosses ܕܡܪܥܝܢ with ܕܡܪܥܝܢ ܕܡܪܥܝܢ ܕܡܪܥܝܢ ܕܡܪܥܝܢ ܕܡܪܥܝܢ (ed. R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, fasc. I (Paris 1888), col. 482). That ܕܡܪܥܝܢ also often bears the sense of *porneion*, *lupanar* may have influenced the choice of words here (cf. Payne-Smith, *Thesaurus*, col. 706). The scribe of the MS printed by Budge has the marginal gloss: "place of collection of their idols". Budge's own "their houses of assembly for worship" is seemingly a neutralized version of this gloss. The metrical *Vita* has simply "idols in the altars" (ed. Budge, line 2016).

<sup>99</sup> ܕܡܪܥܝܢ.

them, as it were, saviors and redeemers for those who are possessed by devils ...”<sup>100</sup>.

The *Vita* thus far has identified Cyril as the perverter of the faith but does not connect him with idolatry or image worship; rather it is “Marcion” who, after Cyril has prepared the ground, so to speak, introduces idols in the temples of Cyril’s adherents. Now quite apart from the anachronism, this can hardly be taken as serious information about the second-century heretic, Marcion. Marcion and the Marcionites are often confused with other heretics of a like appellation in heresiological literature; in particular the Marcosians, followers of the gnostic Marcus who, apparently with much more justice than Marcion, can be called a magician<sup>101</sup>, have been confused with the Marcionites proper<sup>102</sup>. However, unlike the Carpocratian and Simonian gnostics, the Marcosians are not specifically accused of practicing idolatry or image worship<sup>103</sup>. The seeming allusions to Marcion rather may be a reference to the emperor *Marcian*, of Chalcedonian fame<sup>104</sup>, who in the mind of medieval Nestorian writers may well have been regarded as supporting and completing the nefarious work of Cyril.

At any rate, right after identifying “Marcion” as the one who introduced idols, the angel continues to explain Cyril’s role. In every altar of his adherents, in churches or monasteries, there is a small idol placed, and this idol is worshipped and sacrifice is offered to it. Divine grace is removed from these people “because [the one who] brought the destruction upon

<sup>100</sup> Ed. Budge, pp. 81-82. In translating the last phrase I have adopted Budge’s emendation of ܐܝܕܠܐܬܐ to ܐܝܕܠܐܬܐ (*op. cit.*, vol. II, pt. I, p. 121, note 3). The rest of the passage is rather involved, describing forms of demonic activity, and is of no direct consequence here.

<sup>101</sup> Irenaeus says that, *inter alia*, he could perform the trick of turning water into wine (*Adv. haer.* Bk. I, 13:2).

<sup>102</sup> Cf. A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, 2. Aufl. (Leipzig 1924), p. 9\*, note 2.

<sup>103</sup> Cf. H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage* (Gottingen 1917), pp. 13-14. To be sure, one of the “elders” quoted by Irenaeus apostrophizes Marcus as a “maker of idols”: *Εἰδωλοποιέ, Μάρκε, καὶ τετρατοσκόπε* (*Adv. Haer.* Bk. I, 15.6). À propos Cyril and Gnostic magicians it should perhaps be noted that according to the 8th-century Nestorian heresiologist Theodore bar Kōnī Cyril was “the offspring of Simon [Magus]”, ܡܝܨܝܡܐܢܐ and that “it is reported that he was also driven to sorcery (ܐܠܗܐܝܐ)” and that he would even “offer in sacrifice an ass (ܐܝܬܐ ܕܥܝܬܐ)”. Ed. H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir* (Paris 1898), pp. 149-150.

<sup>104</sup> ܡܪܥܝܢܐ. The Grecizing ending is often omitted; thus, for “Nestorius” both the forms ܢܝܨܝܢܐ and ܡܪܥܝܢܐ are well attested. If the -os ending is dropped, “Marcion” and “Marcian” would be spelled identically in Syriac as ܡܪܥܝܢܐ. The epithet “sorcerer” may simply be explicable as a reflection of the interpretation of the name as meaning “drug” or “poison”, attested in medieval lexica (Payne-Smith, *Thesaurus*, s.v.).

them, Cyril, the priest of devils and servant of demons<sup>105</sup>, was the first in this sacrifice of rebellious demons, with the help of a certain woman, a sorceress who lived in Egypt and was called *Qgy*, the evil sorceress<sup>106</sup>. And he handed on this heathen doctrine to his sons, and to the sons of the sons, the dogma and the accursed and contemptible teaching, and behold, [the teaching] was made fast and flourished in every land and city, by means of these little idols, in which destructive, accursed, execrable, and stinking devils dwell". Then, after a further characterization of the idol of the shrine as being, in the eyes of its worshippers, "in the stead of God, the governor of all"<sup>107</sup>, an idol in the crassest sense of the term, Rabban Hormizd, through the angel's power, steals the statuette and regains his cell safely.

Now, since "Marcion" can hardly be explained as an *alias* for Cyril, the text, as we have it, does not even explicitly claim that Cyril himself introduced idolatry. Rather he is pictured as the one who initiated demon-worship, assisted by Marcion the sorcerer and Qaqi the Egyptian witch. Unless the declarations of the Synod of Diamper reflect a different text of the *Vita* — which is highly unlikely — the statement that "St. Cyril ... invented and introduced them [i.e. images]" is not a correct interpretation of the passage. Rather, taken in conjunction with the statement that "*the images* are dirty and foul", it seems that the epithets applied in the text to the demons themselves were misinterpreted as referring to images. At several points, it seems, the *censor deputatus* Roz and his assistants, either through haste or through a defective understanding of Syriac, misconstrued the meaning of the text, and in particular wrongly connected Cyril and image worship. Cyril seduced his followers to the cult of demons; his ally or successor "Marcion the sorcerer" introduced the practice of

<sup>105</sup> ܩܝܪܝܠ ܩܕܝܫܐ ܕܕܡܘܢܝܐ ܕܕܡܘܢܝܐ. This juxtaposition of two epithets is reflected rather faithfully in Diamper's "Sacerdote dos Demonios & ministro dos Diabos" (cf. note 14). The corresponding statement is made in a more diffuse manner in the metrical *Vita* (lines 2025-26); this points to the prose *Vita* as Diamper's *liuro de Hormisda Raban*. It is noteworthy that the next part of the Diamper summary, that Cyril "is in hell", *está no Inferno*, is not found in the Syriac text; it may reflect an explanatory MS gloss on why Cyril is "servant of devils". The mention of the persecution of Nestorius by Cyril, noted in the Diamper summary, occurs at an earlier point in the prose *Vita*, together with a characterization of Hormizd as "our Nestorius", ܩܕܝܫܐ ܕܢܝܫܬܐ (ed. Budge, p. 57). For the corresponding passage in the metrical *Vita*, see ed. Budge, lines 1467-8.

<sup>106</sup> ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ. As Budge points out, the gloss points to ܩܕܝܫܐ = *Kákē*

<sup>107</sup> ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ (ed. Budge, p. 83).

hiding little brass statuettes of demons in sanctuaries. This appears to be the meaning of this admittedly difficult and perhaps corrupt passage.

To conclude then: though scholars have claimed that Cyril's theology favors the cause of image worship, it is certainly not necessary to search for a historical kernel in the imputation of sorcery and demonolatry to Cyril<sup>108</sup> — and this is all that the texts say. The Coptic church in the medieval era was decidedly iconophile<sup>109</sup>, as was the Syrian Jacobite church<sup>110</sup>. It may even be possible that, as some scholars have argued, iconophile Christian apologetic arguments were first elaborated in an Alexandrian milieu<sup>111</sup>. But this development cannot be traced back beyond the sixth century<sup>112</sup>; our examination of the foregoing material indicates that not even medieval legend and historiography provides any evidence in favor of Cyril himself having initiated or encouraged the Christian cult of images.

<sup>108</sup> It is interesting to note that Budge gives some credence to the statement. "Cyril may have permitted the Mesopotamian Jacobites to retain the heathen custom [of burying apotropaic figurines under buildings], because he was familiar with it in Egypt" (*The Histories*, vol. II, pt. I, p. xvii). Budge apparently pictures Cyril as undertaking a sort of episcopal visitation in Mesopotamia — this, to put it mildly, hardly reflects the ecclesiastical and political situation of the fifth century! But Budge, to be sure, is more skeptical of the supposed role of *Qgy*: "whether he did so through the influence of the Egyptian sorceress 'Kâki', i.e. *Kákη*, cannot be said". (*ibid.*)

<sup>109</sup> For a convenient collection of some pertinent texts, see O. F. A. Meunardus, "Mystical Phenomena among the Copts", *OSt* 15 (1966) 301-307.

<sup>110</sup> For the sake of comparison, a typical example of a miracle wrought by an icon against heresy will be noted here. In a Syriac legendary *Vita* of Nestorius, as violently hostile to the latter as the *Vita* of Hormizd is toward Cyril, the actions of the fathers of Ephesus (headed, somewhat anachronistically, by John Chrysostom!) are approved by the miracle of the motion of the right hand of an image of the Virgin with the Child, accompanied by the image uttering words of approbation (ed. E. Goeller, "Eine jakobitische 'vita' des Nestorius", *OrChr* 1 (1901) 282).

<sup>111</sup> So P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus*, p. 36; A. H. Armstrong suggests that more specifically this may be traced to Christians in the intellectual circle of Olympiodorus, the 6th century Alexandrian Neoplatonist ("Some Comments on the Development of the Theology of Images" *Studia Patristica* IX (Berlin 1966), pp. 125-126). The fact remains, nonetheless, that the earliest extant reasoned Christian defense of images is a letter of Hypatius of Ephesus (6th cent.). On Hypatius' arguments see G. Lange, *Bild und Wort, Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts* (Würzburg 1968), pp. 44-60, with references to older literature on the subject; see also my article "Hypatius of Ephesus on the Cult of Images", in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner (Leiden 1975), part II, pp. 208-216.

<sup>112</sup> Cyril does discuss, without apparent disapproval, a painting of the sacrifice of Abraham (PG 77, 220). This, and other statements of Cyril taken out of context were incorporated in the iconophile arsenal of patristic prooftexts assembled in the eighth century. See P. van den Ven, "La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787" *Byzantion* 25-27 (1955-57) 349-50.

# Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel

von

LUTZ BRADE

Das erste umfassende Werk in syrischer Sprache aus dem Perserreich wurde der Nachwelt mit den 23 Homilien des Afrahat<sup>1</sup> überliefert, der den Beinamen 'der Persische Weise' trägt. Seine Abhandlungen sind in eine Zeit zu datieren, als Christen unter den Sassaniden Verfolgungen ausgesetzt waren, die während der Regierungszeit Schapurs II. zweimal konzentriert gegen sie eigeleitet wurden<sup>2</sup>. Als Begründung für das feindliche Vorgehen dienten ein politisches Argument — nämlich der Vorwurf gegen Christen, Kontakte nach Rom zu unterhalten — und die nationale Rücksicht auf die zoroastrische Religion.

Die Zeit der extremen Belastungen nutzten die im Perserreich beheimateten Juden zu heftigen Angriffen gegen Christusgläubige, so daß die Auseinandersetzung Afrahats mit der jüdischen Polemik — zu vergleichen sind vorzugsweise die Homilien 11 bis 22 — nicht verwundert, jedoch erstaunt, wie Afrahat mit dem Judentum umgeht, was Th. Nöldeke zusammenfassend so formuliert: »Wir erhalten durch diese ziemlich populären und oft etwas breit gehaltenen Homilien — oder vielmehr Briefe — einen Einblick in ein zwar echt orientalisches aber einfaches und von dem vergiftenden Einfluss der christologischen Streitigkeiten noch nicht berührtes Christentum ...«<sup>3</sup>. Th. Nöldeke nennt ihn einen Kirchenschriftsteller des vierten Jahrhunderts, der, »ein eifriger und strenger Christ, doch wenig von Ketzern spricht — nur einmal werden die Erzketzer Marcion, Valentinus und Mani kurz aber scharf besprochen — der in der Polemik selbst gegen die Juden, wider deren Behauptungen ein grosser Theil seines Buches gerichtet ist, fast ganz frei von Gehässigkeit bleibt und sich durchgängig an das Sachliche hält, ...«<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Patrologia Syriaca* (im folgenden: PS) I, Paris 1894, II, Paris 1907, ed. R. Graffin, I. Parisot u.a. Zur syrischen Literatur vor Afrahat vgl. die Monographie von H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966.

<sup>2</sup> G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, S. 9; von der jüngeren Literatur vgl. A. J. B. Higgins, in: *ByZ* (1951) 265-371.

<sup>3</sup> Th. Nöldeke, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1869, S. 1521f.

<sup>4</sup> Th. Nöldeke, a.a.O. S. 1522; vgl. J. Neusner, *Afrahat and Judaism. The Christian — Jewish argument in fourth century Iran*, Leiden 1971; Neusner charakterisiert a.a.O., S. 4 das Verhältnis zwischen Juden und Christen als »vigorous, intimate and competitive«.

Die Tatsache einer sachlichen Gesprächsführung mit dem Judentum mag in einer aus Glauben interpretierten und gelebten Kommunikationsform<sup>5</sup> gegründet sein. Dabei darf nicht übersehen werden, daß Afrahat in der Diaspora beheimatet und theologisch jüdischer Gelehrsamkeit verpflichtet war. G. Bert hat bereits auf Afrahats Abhängigkeit von rabbinischen Traditionen hingewiesen<sup>6</sup>.

Mit dem folgenden Beitrag wird versucht, Afrahats Lehre von den Engeln unter Berücksichtigung der ihm vorgegebenen Traditionen aufzuzeigen.

Bereits das vorexilische Israel kannte Engelwesen. Sicher hat die Begegnung des geprüften Volkes mit synkretistischen Dämonen — und Geistervorstellungen das Interesse an Engelwesen und Engelglauben begünstigt. Beachtung gebührt der Tatsache, daß seit dem Exil der direkte Einfluß der Prophetie auf Israel abgerissen ist und die zunehmende Transzendierung Gottes den im Volksglauben verbreiteten Trend für Mittler zwischen Gott und Menschen gefördert hat. Erste Anzeichen für eine veränderte, undogmatische Vorstellungswelt sind im Buche Hiob angelegt<sup>7</sup>. Jedoch theologisch wird die Frage nach der Bedeutung eines Engelglaubens erst mit dem Buch Daniel gestellt. Hier begegnen Mittler<sup>8</sup>, die, aus dem kollektiven Engelheer hervortretend, der Anonymität entrissen und personalisiert werden. Mit der Individualisierung von Engeln gehen Namensgebungen einher, und zögernd werden im Verlauf der kommenden Jahrhunderte Klassen und Hierarchien<sup>9</sup> von Engeln ausgebildet. Mit der *coelestis hierarchia* des Pseudo-Dionysios erreichen derartige Spekulationen einen Höhepunkt.

Sehen wir bei der Entwicklung derartiger Systeme auf die Leistungen des Judentums und des Rabbinats, dann fällt auf, daß die Differenzierung anonymer Engelheere in der Fortbildung alttestamentlicher Belege geduldet wird, solange die Gefahr einer Engelvergöttlichung eine Konkurrenz mit dem Glauben an den einen Gott Israels ausschließt<sup>10</sup>. In der Funktion als

<sup>5</sup> Vgl. besonders Homilie 14.

<sup>6</sup> G. Bert, *Aphrahat des Persischen Weisen Homilien*, in : TU 3, Leipzig 1888, S. XIII, Anm. 2.

<sup>7</sup> Vgl. bei Hiob folgende Aussagen : Engel werden in Not angerufen (5,1). Engel treten als Fürsprecher für Menschen ein (33,23). Todesengel gesellen sich zu Sterbenden (33,22), vgl. Lk 16,22. Schließlich sei noch erwähnt, daß Engel mit Eigenschaften versehen werden wie heilig (5,1, 15,15), makellos, mit göttlicher Einschränkung (4,18, 15,15).

<sup>8</sup> Michael gilt als der Schutzengel Israels, Dan 12,1, Gabriel als *interpres Dei*, Dan 9,21f, vgl. 8,15ff. In Dan 4 sind Engel = Wächter Synonyme. Dan 7,10 ist die Rede von Myriaden dienender Engel am Thron Gottes, die am Gericht beteiligt werden. Engel von Völkern sind Dan 10,13.20 genannt.

<sup>9</sup> Ansätze einer Hierarchiebildung bei Dan 10,13ff.

<sup>10</sup> Vgl. G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of Tannaim*, Vol. I, Cambridge 1950, S. 401-413.

Boten, Gefolge, Berater, und als Beschützer, Fürsprecher der Menschen unterstehen sie Gottes Willen und Walten<sup>11</sup>. Die Norm ist auch bei den von Afrahat erwähnten Engeln nicht überschritten.

Afrahat unterscheidet Engelgruppen, die zum Hofstaat Gottes oder zu Christus gehören. Er kennt drei Bezeichnungen für Engel als Kollektiv, von denen die **ܡܠܐܬܐ**, **ܡܠܬܐ**<sup>12</sup> ausschließlich dem Hofstaat Gottes zugeordnet sind, eine Vorstellung, die dem vorexilischen Israel bereits vertraut war<sup>13</sup>. Freilich blieben die Engelwesen des AT blaß und unanschaulich, weil Israel alles Geschehen auf das Handeln Gottes zurückführte, neben dem keine Mächte Einfluß auf den Gang der Geschichte nehmen konnten<sup>14</sup>.

Bei Afrahat erfüllen die Engel als Kollektiv Aufgaben in der unmittelbaren Nähe Gottes<sup>15</sup>. Als seine Gehilfen beanspruchen sie keinen autonomen Wirkungskreis neben Gott und erhalten auch keine selbständigen Funktionen, nach Afrahat sind sie kultunfähig geblieben. Ihr Dienst gilt der Repräsentanz, der Präsenz in der himmlischen Welt und dem Gehorsam gegen Gott. In diesen Funktionsmerkmalen und in der Subordination der Engelwesen unter Gott gehen Afrahat und das Judentum konform, das durch das

<sup>11</sup> Engel als Berater, vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum NT (= Bill.) I, S. 203; III, S. 249. 681. 782; Engel lenken Völker, vgl. Bill. IV, S. 1224; Engel schützen Menschen, vgl. Bill. I, S. 781ff; III, S. 437ff; Engel der Feinde Israels sind Gott untertan, vgl. ThW I, S. 81 u. Anm. 48; Engel sind Fürsprecher besonders der Frommen, vgl. Bill. II, S. 560f; Engel sind beteiligt beim Tod von Menschen u. beim Endgericht, vgl. Bill. IV, S. 1224; Bill. II, S. 616: »Wenn über einen Menschen Not kommt (spricht Gott), soll er nicht zu Mikhael oder Gabriel schreien, sondern zu mir soll er rufen, und ich will ihn sofort erhören ...«.

<sup>12</sup> Mit **ܡܠܬܐ** wird eine dienende Funktion der Engel umschrieben. **ܡܠܬܐ**, Engel, wird bei Afrahat zur Bezeichnung von Engeln singular PS I, S. 416, gebraucht. **ܡܠܬܐ** steht sonst als Ausdruck für menschliche Boten, Gesandte; vgl. PS I, S. 16. 400. 493. 496 u. ö. Der Gebrauch von **ܡܠܬܐ** ist synonym mit **ܡܠܬܐ**, vgl. PS I, S. 912; dann begegnet dieser Ausdruck besonders zur Kennzeichnung von Boten, die Christi Geburt anzeigen und am endzeitlichen Geschehen beteiligt sind, s.u. S. 101.

<sup>13</sup> Vgl. Gen 28,12; 32,2f; 1Kö 22,19.

<sup>14</sup> G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 289ff., München 1962.

<sup>15</sup> Vgl. PS I, 264, **ܡܠܬܐ**, **ܡܠܬܐ** nur hier als Erdboten genannt in Anspielung auf 1 Kō 19,5ff, wo undeterminiert von einem 'Engel' gesprochen wird. PS I, 268. 664, hier sind singular bei Afrahat **ܡܠܬܐ** erwähnt, die zusammen mit den **ܡܠܬܐ** im Hause Gottes vorgestellt werden, PS I, 663 (lat. Übers.): *angelos omnes ad Illius ministerium properantes, Seraphim gloriam eius sanctam proclamantes, celeribus pennis volantes, albis et praeclaris vestibibus indutos, facies suas prae fulgore eius velantes, ...* dazu vgl. PS I, 827 (lat. Übers.): *«cui (Deo) ministrant myriades et millia, velantes facies suas prae fulgore eius glorioso, properantes, pennis suis velocibus volantes, acclamantes, sanctificantes et extollentes maiestatem eius, vigilantes (ܡܠܬܐ), parati, cursu celeres ...»*, die angeführten Stellen fassen die Funktionen wie weitere Signifikante der Engel und Seraphen um den Thron Gottes zusammen.

apokryphe literarische Material eine zusätzliche Erweiterung erfahren hat, die in den Aussagen Afrahats über Engel wiederkehrt<sup>16</sup>.

Der Unterschied im Vergleich zum Judentum ist bei Afrahat in der Feststellung zu sehen, daß durch die Übernahme der Vorstellung von den Engeln in das NT diese Wesen wie Gott nun in gleicher Weise Christus zu- und untergeordnet werden. Die Modifizierung der Funktion der Engel wird mit den Geburtsgeschichten Jesu eingeleitet. Da ihn das Urchristentum als die Präsenz Gottes und seiner Herrschaft über die Welt begriff, verwundert nicht, daß die Geschichte Jesu durch die Gegenwart von Engeln manifestiert wird<sup>17</sup>, welche die Verbundenheit Jesu mit Gott verdeutlichen helfen.

Werden die **כרובים**, **חַיִּים** von Afrahat als Angehörige des himmlischen Hofstaates gekennzeichnet, so stehen sie jetzt als **מלאכי** nach den evangelischen Texten im Dienst Jesu Christi, den sie während seiner irdischen Existenz — wenn auch nicht explizit ausgedrückt<sup>18</sup> —, mit den Geburtsgeschichten<sup>19</sup> beginnend, bis zum Kreuzesgeschehen begleiten und ihren Gehorsam am Sohn Gottes im himmlischen Reich fortsetzen<sup>20</sup>.

Über das beschriebene dienende Verhältnis hinausgehend, treten sie kollektiv<sup>21</sup> oder singular<sup>22</sup> als Kunder des göttlichen Geschehens vor Menschen. Aber anders als im Synkretismus, in dem ein Engelglaube von einem Gottesglauben gelöst wird, bleiben die Engel bei Afrahat Diener Christi und ihm unterstellte Helfer<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. PS I, 39.93 mit ath. Henoch II, 269 277: Engel sehen Vater im Himmel, vgl. PS I, 908f mit H.L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV, 1224: Engel tragen Tote in Abrahams Schoß; vgl. PS I, 924f mit griech. Baruch 59,1ff u.äth. Henoch 104,4ff: Gerechte gleichen Engeln, vgl. I, 236 mit griech. Baruch 12: Engel dienen denen, die in Christus sind (den Gerechten), vgl. I, 148 mit äth. Henoch 104,1ff: Demutige und Friedfertige haben Engel (Gerechte haben Fursprecher im Himmel).

<sup>17</sup> Als Begleiter Jesu erhalten sie die Bezeichnung **מלאכי**, vgl. PS I, 901 909.912.

<sup>18</sup> Vgl. PS I, 912.

<sup>19</sup> Vgl. PS I, 108.

<sup>20</sup> Vgl. PS I, 108.

<sup>21</sup> Vgl. PS I, 901.912.

<sup>22</sup> Die Personifizierung von Engelgestalten entnahm Afrahat der Apokalyptik, vgl. oben Anm. 8; über Dan 10,2f. 11f.19 kannte Afrahat die Engel Gabriel und Michael und einen determinierten Fürsten = Engel Persiens, vgl. PS I, 129.132.136. Michael — die Individualisierung scheint nach PS I, 132 eine Ableitung von **מלאך יהוה** — wird Heerführer Israels, vgl. PS I, 132, eine Vorstellung, welche den kanonischen Büchern des AT vorbehalten bleibt. Gabriel, vgl. PS I, 129, ist der interpretes dei; so bestimmt, kehrt er bei Afrahat wieder, vgl. PS I, 960.

<sup>23</sup> Vgl. PS I, 135 (lat. Übers.): »Nostrorum autem praefectus exercituum Gabriele maior est, Michael praestantior, Persidis Principe validior, ipse enim est Vivificator noster, Dominus noster Jesus Christus «.



Das im Judentum verbreitete Interesse an Engelspekulationen zeigte Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Engeln und Menschen<sup>24</sup>. In dem hier vorgetragenen Zusammenhang interessieren einige Schlußfolgerungen, die Afrahat in seinen Homilien gezogen hat. Negativ formuliert, wird nach Meinung Afrahats die Bedeutung der Engel als Mittler zwischen Menschen und Gott ausgeschlossen.

Das fehlende Verständnis für diese Engelcharakterisierung bedingt Afrahats Desinteresse an Erwägungen zu einer Morphologie und Eigenschaftsbeschreibung, obgleich Aussagen dieser Art in beiden Bereichen nicht ganz fehlen<sup>25</sup>.

Gedacht werden die Engel bei Afrahat als 'Auserwählte', weil sie durch die Nähe Gottes<sup>26</sup>, und den Zustand von Ehelosigkeit und Unsterblichkeit qualifiziert worden sind<sup>27</sup>. Durch die Auferstehung Christi stellen sie für den gläubigen Menschen einen Typus dar, der durch Antizipation eines engelähnlichen Daseins in der Form der Ehelosigkeit angestrebt werden kann. Nur so ist der Appell Afrahats zu verstehen, daß »qui angelorum similitudinem suscipit, ab hominibus fiat alienus«<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Vgl. S. 99 f.

<sup>25</sup> Vgl. PS I, 654 (lat. Übers.): »... ab angelis caeli, qui non aemulantur, neque invident, nec lassantur, nec dormiunt ...«, vgl. PS I, 664.

<sup>26</sup> Vgl. PS I, 39.109.

<sup>27</sup> Vgl. PS I, 1016.

<sup>28</sup> Vgl. PS I, 250, vgl. auch PS I, 312.329.

# Fragments Arméniens des Recognitiones du Pseudo-Clément

par

CHARLES RENOUX

La littérature arménienne ancienne et les catalogues de manuscrits parus jusqu'à maintenant n'ont encore rien révélé des écrits authentiques de Clément, l'évêque de Rome. La notice consacrée au saint par le *Synaxaire arménien*<sup>1</sup> le présente seulement comme « l'écrivain des ordres et des canons des saints apôtres », canons apocryphes qui ont fait l'objet de nombreuses éditions<sup>2</sup>. Antérieures à 360 et écrites en grec, comme les *Homélies Clémentines* dont il faudrait placer la rédaction entre 325 et 381, les *Recognitiones* du Pseudo-Clément ne nous sont parvenues que dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée<sup>3</sup>. D'une partie de cette œuvre, *Recognitiones* I-IV,1, il existe aussi une version syriaque exécutée avant 411<sup>4</sup>. Des fragments arabes et éthiopiens ont aussi été édités<sup>5</sup>. Rien n'en était encore connu en arménien.

Les fragments arméniens que l'on va lire, tous tirés des *Recognitiones*, proviennent du manuscrit *Galata 54* (p. 32-34), conservé au Patriarcat arménien d'Istanbul. Le manuscrit, recueil incomplet de textes christologiques, commence actuellement avec soixante-cinq fragments tirés des

---

<sup>1</sup> G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*. IV, *Mois de Tré* (PO, t. 16), Paris 1922, p. 107-109. La notice s'inspire du *Martyrium Clementis* de Siméon Métaphraste et du récit d'Ephraïm de Chersonèse relatant le miracle de l'enfant conservé vivant dans la mer.

<sup>2</sup> La plus récente a été faite par V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc'*, t. 1, Erévan 1964, p. 75-100. — Pitra (*Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. IV, *Patres Antenicani*, Paris 1883, p. 2 et 276) a tiré du manuscrit arménien 153 (f° 96) de la Bibliothèque Nationale de Paris un court texte (incluant le *Trisagion*) faussement attribué à Clément de Rome. Ces quelques lignes se lisent aussi dans le *Vaticanus Borgianus* 31, fol. 113f, et le *Vaticanus Borgianus* 60, fol. 126 (cf. E. Tisserant, *Codices Armeni Bybliothecae Vaticanae*, Romae 1927, p. 52 et 89).

<sup>3</sup> Pour ces deux écrits apocryphes, nous possédons les éditions critiques de B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*. I: *Homilien* (GCS 42), Berlin 1969, et B. Rehm et Fr. Paschke, *Die Pseudoklementinen*. II: *Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (GCS, 51), Berlin 1965.

<sup>4</sup> W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literaturgeschichtlichen Problem der Sammlung* (TU, 48,3), Leipzig 1937.

<sup>5</sup> Cf. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (3. Auflage), Band II, Tübingen 1964, p. 375.

cinq livres de l'*Adversus Haereses* et de l'*Epideixis* d'Irénée de Lyon, et s'achève avec quelques extraits de l'*Histoire d'Agathange*. L'écriture *bolorgir* et un mémorial du scribe Basile invitent à placer au XIV<sup>e</sup> siècle la copie de ce volume<sup>6</sup>. Ce florilège patristique, qui se déroule selon un ordre à peu près chronologique, est divisé en dix-neuf sections de longueur très inégales, chacune d'elles étant constituée de textes empruntés aux œuvres d'un ou de plusieurs Pères de l'Église.

Nos cinq extraits des *Recognitiones* du Pseudo-Clément se trouvent dans la deuxième section<sup>7</sup>. Ils succèdent aux textes tirés des œuvres d'Irénée, et ils précèdent ceux que le compilateur du florilège met sous le nom de Grégoire le Thaumaturge avec lesquels s'ouvre la troisième section<sup>8</sup>. Ils viennent donc en tête des œuvres regardées comme appartenant au III<sup>e</sup> siècle. Les fragments se suivent les uns les autres selon l'ordre du texte des *Recognitiones*, mais à l'intérieur des trois premiers livres seulement, seule partie des *Recognitiones* conservée en syriaque :

1. *Recognitiones* I,7,2-3
2. *Recognitiones* I,21,7-8
3. *Recognitiones* I,34,3-35,1
4. *Recognitiones* I,45,3-5
5. *Recognitiones* III,29,2-3

Chaque fragment est précédé d'un lemme de quelques mots : *ab initio*, *post complura*, *post alia*, *post multa*. Ces enchaînements entre les textes paraissent indiquer la situation — proximité ou éloignement — de chaque nouvel extrait par rapport au précédent. L'auteur du florilège du *Galata* 54, comme il l'avait fait pour les textes d'Irénée, feuilletait, semble-t-il, une version arménienne complète des *Recognitiones* et, avant chaque fragment, il donnait un repère pour replacer le passage choisi dans la suite de l'œuvre du Pseudo-Clément.

Comme les fragments d'Irénée qui les précèdent, les cinq fragments des *Recognitiones*, tirés des discours de Barnabé (1<sup>er</sup> fragment) et de Pierre (fragments 2-5), concernent la christologie. Le Fils de Dieu, Fils du Père est venu sur la terre pour donner la vie éternelle (fragment 1); il est l'Omniscient, tout ce qui a été fait, existe et sera, est connu de lui (2); vrai Prophète, il est le libérateur du peuple juif qu'il a fait sortir d'Égypte

<sup>6</sup> Une description complète du manuscrit et de son contenu a été faite dans l'édition des fragments d'Irénée que nous avons préparée pour la PO.

<sup>7</sup> La première section n'existe plus; le manuscrit acéphale commence avec les fragments d'Irénée de Lyon.

<sup>8</sup> Nous comptons étudier prochainement ces textes et d'autres du même manuscrit qui sont encore inédits.

en lui faisant traverser la Mer Rouge (3); il est l'Oint du Père, et il confère l'onction à ceux qui lui ressemblent (4); il est le Tout-Puissant (5).

Il est prématuré de vouloir caractériser, sur la base de ces fragments trop peu importants, la physionomie des textes arméniens du Pseudo-Clément ou encore de les situer face aux différentes versions des *Recognitiones*. Aussi nous contenterons-nous de faire quelques remarques, suggérées en partie par une comparaison entre la version latine de Rufin et la traduction latine des cinq fragments.

Précisons d'abord qu'il ne nous semble pas que les cinq fragments proviennent d'une traduction de textes figurant dans un florilège plus ancien; ils n'apparaissent dans aucun des florilèges grecs ou syriaques étudiés jusqu'à maintenant<sup>9</sup>. La rédaction des lemmes paraît indiquer qu'ils ont été puisés dans une version arménienne préexistante des *Recognitiones*.

Un grand nombre des différences entre la version de Rufin et nos cinq fragments, témoins de la tradition indirecte, peuvent s'expliquer par cette origine. Sortis de leur contexte et insérés dans une compilation de textes de divers auteurs, ils ont pu subir les altérations et les aménagements que connaissent les textes utilisés en fonction d'un dessein qui leur est étranger.

De nombreuses autres divergences relèvent du type de variantes textuelles que l'on constate habituellement entre différents témoins d'un même texte; les abréviations de phrases et absences de mots dans la rédaction arménienne peuvent aussi provenir du compilateur du florilège. Mais il est intéressant de constater qu'en s'écartant de la version latine de Rufin, les fragments arméniens s'accordent aussi plusieurs fois avec la traduction syriaque :

fragment 1, ligne 4 : *subito*

l. 19 : *in vita*

fragment 2, l. 3 : *ab initio usque ad finem*

l. 13 : *et quae in synagoga*

fragment 3, l. 15 : *Deo-dilectum*

l. 27-28 : omission de la phrase *ita ut ... teneretur*

---

<sup>9</sup> Nous nous sommes référé aux textes publiés ou signalés par les livres et les bibliographies de Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien* (TU, 28), Leipzig 1905; F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster 1907; I. Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum* (Sitzungsberichte der Bay. Akad. der Wissenschaften. Phil. Hist. Abteilung, München 1933); Sévère d'Antioche, *Liber contra impium Grammaticum* (CSCO 101-102, 111-112), Louvain 1933-1938; M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948; M. Richard, *Les florilèges diphysites du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle*, dans Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I*, p. 721-748.

l. 43-45 : présence de la phrase *et qui prosequebatur ... peribant* et omission de la phrase *poenas ... sumpserunt*

fragment 5, l. 11 : omission de la phrase *ita et ... quae creat*

l. 17-19 : présence d'une phrase analogue à *ut secundum ... voluerit*

Les particularités des fragments arméniens, omissions et ajouts, ne sont donc pas toutes à considérer comme de simples variantes textuelles. En confirmant et en sortant de leur isolement des variantes de la traduction syriaque, elles orientent vers un modèle grec différent de celui dont la version latine de Rufin nous apporte l'écho.

#### FRAGMENT 1 : RECOGNITIONES I,7,2-3

*Ի պատմագրութեանցն կղեմենտեա ի սկզբանէն, և յետ այլոց :*

Եւ արդ ոմն յանկարծակի ի նմին Ժամանակի ի սկզբան զարունն դրան բանալոյ յայտ յանդիմանութեան եկաց մեծաւ բարբառով, խաւսել սկսաւ և ասէ. արք Հրովմայեցիք լուարուք. որդին աստուծոյ եկեալ Հասեալ յերկիրն Հրեաստանեաց՝ աւետեալք խոստանայ ամենայն կամակատարաց տալ զկեանսն յաւիտենից, բայց միայն թէ ըստ կամաց առաքչին իւրոյ Հաւր կեցցեն զկեանս իւրեանց աշխարհին :

*Traduction du texte arménien*<sup>1</sup>

*Version latine de Rufin*<sup>2</sup>

1 De historiis<sup>3</sup> Clementis,  
ab initio et post alia.

Igitur<sup>4</sup> quidam (vir)  
subito<sup>5</sup> « in eodem tempore »

donec sub eodem anno vir quidam

<sup>1</sup> Les deux mots réunis par un trait correspondent à un seul mot arménien. — Le sigle S renvoie à la traduction syriaque éditée par Frankenberg. — Quelques mots, mis entre parenthèses, ont été ajoutés dans la traduction latine du texte arménien. — Le demi-crochet « indique le début d'un texte sur lequel porte l'appel de note suivant.

<sup>2</sup> Cf. éd. Rehm, p. 9,23-10,1. *L'Homélie Clémentine* I,7,1-2 (= H) correspond à ce passage (éd. Rehm-Paschke, p. 26,7-11). Pour la traduction syriaque (= S) de ce passage des *Recognitiones*, voir Frankenberg, p. 8,19-23.

<sup>3</sup> Ce titre donné aux *Recognitiones* se lit aussi dans les manuscrits et chez les auteurs anciens qui traitent du Pseudo-Clément (cf. *PG* I,1186-1187).

<sup>4</sup> Dans la marge du manuscrit le copiste du *Galata* 54 précise que l'auteur des *Recognitiones* « parle de Barnabé, *ղբառնաբայ ասէ* », (cf. *PG* I,1209).

<sup>5</sup> *Omittit* H, *aperte* S.

<sup>6</sup> *πρὸς αὐτῷ τῷ ἔτει* H; *omittit* S.

- |   |  |
|---|--|
| <p>5 «in initio veris aperturae<sup>7</sup><br/> publice<sup>8</sup> adstans,<br/> «magna voce loqui coepit<br/> et dicit<sup>9</sup> :<br/> Viri Romani, audite ;</p> <p>10 Filius Dei adest «in terram<br/> Iudaeae<sup>10</sup><br/> promittit omnibus<br/> «voluntatem facientibus<sup>11</sup><br/> dare<sup>12</sup> vitam aeternam,</p> <p>15 «sed tamen si<sup>13</sup> secundum<br/> voluntatem mittentis<sup>14</sup> Patris<br/> sui<sup>15</sup><br/> «vixerint vitam eorum<sup>16</sup><br/> (in) vita<sup>17</sup>.</p> | <p>adstans in urbis loco<br/> celeberrimo,<br/> proclamaret ad populum,<br/> dicens :<br/> Audite me, o cives Romani ;<br/> filius Dei in partibus<br/> adest Iudaeae,<br/> promittens omnibus volentibus<br/> audire se vitam aeternam,</p> <p>si quis tamen secundum<br/> voluntatem eius, a quo<br/> missus est dei patris<br/> actus suos direxerit.</p> |
|---|--|

## FRAGMENT 2 : RECOGNITIONES I,21,7-8

Եւտ յորովից : ի պետրոսի բանից առ կղեմ.

Ի սկզբանէ մինչև ի կատարած ըստ ճշմարիտ մարգարէին կարգաց պատմեցից քեզ զամենայն, զի նա միայն գիտէ որ եղևն որպէս եղև, և որ լինելոցն է որպէս լինի, և որ յապայն լինելոցն որպէս և իցէ. զի այս ամենայն որ ասացաւ մթազոյն և ի մէջ ժողովրդեան իբրև կարգան ոչ ոք կարէ առանց ուսուցանելոյ իմանալ վասն սննդակիցն մեղաց որպէս և յառաջն իսկ ասացի :

*Traduction du texte arménien*

*Version latine de Rufin<sup>1</sup>*

- 1 Post complura. Ex Petri  
verbis ad Clementem.

Ab initio usque ad finem,

per ordinem consequenter

<sup>7</sup> ἐν φθινοπωρινῇ τροπῇ H : in aestate anni S. Quelques lignes avant le début du fragment, on lit dans la version de Rufin : qui sumpto a tempore veris exordio (éd. Rehm, p. 9,9).

<sup>8</sup> δημοσίᾳ HS.

<sup>9</sup> ἐβόα λέγων HS.

<sup>10</sup> ἐν Ἰουδαίᾳ HS.

<sup>11</sup> τοῖς βουλομένοις HS.

<sup>12</sup> Omittunt HS.

<sup>13</sup> Si H, si vero S.

<sup>14</sup> αὐτὸν addunt HS.

<sup>15</sup> Omittunt HS.

<sup>16</sup> βιώσωσιν HS.

<sup>17</sup> Omittit H.

## Notes du Fragment 2

<sup>1</sup> Cf. éd. Rehm, p. 20,2-7 ; dans la traduction syriaque, éd. Frankenberg, p. 28,5-10. Pour ce fragment et les suivants, il n'y a pas de passages parallèles dans les *Homélies*.

<p>secundum veri prophetae dispositiones<sup>2</sup> Դnarrabo tibi omnia<sup>3</sup>, quia ille solus scit Դquod factum-est sicut factum-est<sup>4</sup>, Դet quod faciendum est sicut fit<sup>5</sup>,</p>	<p>exponere secundum traditionem veri prophetae,  qui solus scit, quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt, ut fiant,</p>
<p>Դet quod postea futurum sicut et erit<sup>6</sup>; Դquia haec omnia quae dicta-sunt tenebrosissima<sup>7</sup>, Դet in medio synagogi quando leguntur<sup>8</sup>,</p>	<p>quaeque erunt, ut erunt;  quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt, in tantum, ut cum leguntur,</p>
<p>15 Դnemo potest sine docente intelligere<sup>9</sup> propter simul-nutritum peccatum sicut iam<sup>10</sup> superius dixi,</p>	<p>intelligi sine expositore non possint propter peccatum quod coadolevit hominibus sicut superius diximus.</p>

### FRAGMENT 3 : RECOGNITIONES I,34,3-35,1

**Յետ այլոց. ի նոյն բանից :**

Իբրև անցին ի վերայ ամբ :ն: յարհնութենէ անտի աստուծոյ և յաւիտեանցն գտան բազմազեաւք, սկսան չարչարել զնոսա եգիպտացիքն. Հայեցաւ ի չարչարանս նոցա ճշմարիտ մարգարէն. երևեցաւ մովսէսի. և զրկիչան եգիպտացւոց որ արգելն արկանէին եբրայեցւոց ելանել երթալ յերկիրն բնակութեան իւրեանց. Հաչեաց [. . .] երկնաւոր :Ժ: Հարուածեաց զաւազանան, և զաստուածասէր Ժողովուրդն Հանէր յերկրէն եգիպտացւոց :

Յայն վայր վաղվաղակի Հասանէր մարգարէն վասն աղաւթիցն զոր մատուցին. ծովուն յերկուս մասունս պատառել Հրամայեր. և զԺողովուրդն իսրաւելացւոց անցուցանէր. և եգիպտացիքն յանդգնեալ դիմեալ առ Հասարակ ի ներքս ընկղմեալ Հեղձնուին. զի առ ելանել յետինն վերջինն Հեբրայեցւոցն Հասանէր Համագունդ

<sup>2</sup> Traditionem S.

<sup>3</sup> Tradam et commendabo tibi S.

<sup>4</sup> Quae facta sunt ut facta sunt S.

<sup>5</sup> Et quae erunt ut erunt S.

<sup>6</sup> Omittit S.

<sup>7</sup> Quae tamen manifeste dicta, scripta autem difficiliter S.

<sup>8</sup> Et quae in synagoga lecta S.

<sup>9</sup> Sine traditione intelligi non potest S.

<sup>10</sup> Omittit S.

գունդն երբայեցւոցն. ապա ծովն յայսկոյս յայնկոյս պաղեալն լուծանէր. Հասաներ փի ի փի. Հրամանաւ այնորիկ որ Հրամայեացն բաժանել զնա և որ զկնին Հալաձէին եգիպտացիքն ի նմին ընկղմեալ սատակէին : Արդ մովսես ամենագէտ Հրամանաւն աստուծոյ բազմապատիկ ժողովս բխրաւորաց Հերբայեցւոց ածեալ յանապատ Հաներ :

*Traduction du texte arménien**Version latine de Rufin<sup>1</sup>*

1 Post alia ; ex eodem sermone.

「Cum transirentur<sup>2</sup>

quadringenti anni benedictione

Dei et 「a-saeculis<sup>3</sup> multiplicati,

5 「inceperunt affligere eos

Aegyptii<sup>4</sup>.

「Aspexit in afflictiones

eorum<sup>5</sup> 「verus propheta,

apparuit Moysi<sup>6</sup>,

10 et oppressores Aegyptos qui

impediebant Hebraeos<sup>7</sup> adire

ad terram 「habitationis eorum<sup>8</sup>,

adfecit [...] caelestibus

decem, 「percussit virga<sup>10</sup>

15 et<sup>11</sup> Deo-dilectum populum

educebat 「de terra Aegypti<sup>12</sup>.

et intra quadringentos annos

benedictione et promissione

dei multiplicati,

adfligebantur ab Aegyptiis.

Cumque adfligerentur, apparuit

verus propheta Moysi

et Aegyptios quidem resistentes,

ne Hebraeorum populus exiret ab

eis

et rediret ad patriam terram,

decem plagis caelestibus

adfecit,

populum vero dei eduxit ex

Aegypto.

Sed qui superfuerant ex Aegyptiis,

conspirati cum animositate regis

sui, insecuti sunt Hebraeos ; quos

<sup>1</sup> Cf. éd. Rehm, p. 28,1-18 ; éd. Frankenberg, p. 40,19-42,2.

<sup>2</sup> Intra S.

<sup>3</sup> Promissione S.

<sup>4</sup> Ab Aegyptiis maligniter adfligebantur S.

<sup>5</sup> Cumque adfligerentur S.

<sup>6</sup> Venit ad eos verus propheta Moyses S.

<sup>7</sup> Populum Hebraeorum S.

<sup>8</sup> Patriam S.

<sup>9</sup> Le mot arménien est illisible.

<sup>10</sup> Omittit S.

<sup>11</sup> Et sic S.

<sup>12</sup> Ex Aegypto S. La version arménienne continue avec une phrase analogue à celle qu'a conservée ici la version latine de Rufin.



- 20 cum repperissent supra litus maris  
et interimere omnes ac delere  
cogitarent,  
Moyses oratione ad deum fusa
- 25 ꝑreces quas obtulerunt<sup>14</sup>,  
mari in duas partes ꝑscindi  
imperabat<sup>15</sup>
- 30 ꝑet populum Israelis  
transire-faciebat<sup>16</sup>  
ꝑet Aegyptii irruentes  
communitè immergentes  
suffocabant<sup>17</sup>.
- 35 Cum enim ascenderet ultimus  
Hebraeorum,  
ꝑadtingebat totum agmen  
Aegyptiorum<sup>18</sup>,  
ꝑtunc mare huc et illuc
- 40 ut-gelu-constrictum  
relaxabatur adtingebat  
unumquemque praecepto ejus  
qui imperavit illi dividi<sup>19</sup>,  
ꝑet qui prosequabantur  
Aegyptii in eodem (mare)
- 45 mergentes peribant<sup>20</sup>.
- mare in duas partes divisit,  
quasi gelu concreta teneretur  
et populus quidem dei transiret  
velut iter aridum,  
insequentes vero eos Aegyptii  
temere ingressi necarentur.
- Ubi enim ultimus ex Hebraeorum  
populo ascendit  
Aegyptiorum quoque ultimus  
descendit in mare,  
et continuo aquae maris quae ut  
gelu  
constrictae tenebantur, praecepto  
eius qui constrinxerat relaxatae,
- poenas de impiorum populo  
recepta naturae suae libertate  
sumpserunt.

<sup>13</sup> *Omittit S.* Pour que cette phrase ait un sens, il faut admettre que le passage précédent de la version latine et de la version syriaque a été supprimé dans le texte du fragment arménien.

<sup>14</sup> *Oratione ad Deum S.*

<sup>15</sup> *Divisit S.* La traduction syriaque omet la phrase qu'ajoute ici la version de Rufin.

<sup>16</sup> *Ita ut populus transiret S.*

<sup>17</sup> *Agmen autem Aegyptiorum quod post illos audacter insequatur perit totum S.*

<sup>18</sup> *Ultimus Aegyptiorum descendit S.* Dans ce membre de phrase, nous lisons *Aegyptiorum* au lieu de *Hebraeorum* du texte arménien.

<sup>19</sup> *Et mare constrictum praecepto ejus qui divisit ad primam naturam se effudit S.*

<sup>20</sup> *Ita ut Aegyptii prosequentes in eo poenam perciperent S.* La traduction syriaque n'a pas la phrase suivante conservée dans la version de Rufin : *poenas ... sumpserunt.*

Igitur Moyses omniscientis  
praecepto Dei  
50 multiplicem populum  
sescentorum Hebraeorum  
ducens<sup>21</sup> in deserto eduxit.

Post haec Moyses dei omnia  
providentis praecepto  
Hebraeorum populum eduxit in  
deserto.

FRAGMENT 4 : RECOGNITIONES I,45,3-5

Յետ այլոց ի նոյն բանից :

Բայց քրիստոս անուանեալ կոչի առաւել վասն աստուածպաշտութեամբն սովորութեամբ, զի ամենայն զարութեանց մի անուն միջոյ է և մի առանձինն, ի միջոյն անուն իբրև արքայ պարթեւաց արշակ. Հոռոմոց կեսար. սոյնպէս Հրէիցն քրիստոս. այլ անուանել նմա քրիստոս. պատճառք այս են. քանզի որդի աստուծոյ էր, եկն ճարդ եղև. և սկիզբն եղև նա ի սկզբան. ի սկզբան անդ աւծ զնա Հայր. որպէս զի և ի կենաց փայտէ անտի ծնաւ նա. այսուիկ իսկ և ինքն ըստ յառաջագոյն պատրաստութեան Հաւրն զբարեպաշտսն անդր Հասեալ իբրև զխիստ ճանապարհս գնացեալ ըստ վաստակոցն աշխատութեան ի Հանգիստն իւր զնմանսն նորա աւծանէր իւղով. զի այսպէս լոյս ծագեալ զոգին սուրբ առեալ անմաՀք լինիցին :

*Traduction du texte arménien*

*Version latine de Rufin<sup>1</sup>*

1 Post alia, ex eodem sermone.  
Christus autem  
nominatur magis, propter  
religionis ritum;  
5 nam omnibus potestatibus  
«unum nomen commune est  
et unum proprium<sup>2</sup>,  
«commune nomen ut rex<sup>3</sup>  
Persarum Arsak, Romanorum  
10 Caesar, sic Judaeorum  
Christus.  
«Sed dare-nomen ei

Christus autem dicitur eximio  
quodam religionis ritu;  
nam sicut regum sunt quaedam  
communia nomina,  
ut apud Persas Arsaces, apud  
Romanos Caesar, apud Aegyptios  
Pharao, ita apud Judaeos Christus  
communi nomine rex appellatur.  
Causa autem appellationis huius

<sup>21</sup> *Omittit S.*

Notes du Fragment 4

<sup>1</sup> Cf. éd. Rehm, p. 34,18-29; éd. Frankenberg, p. 52,1-12.

<sup>2</sup> Est unum nomen communiter impositum et est (unum) proprie S.

<sup>3</sup> Commune est nomen regis, proprie autem S.

- Christum causa haec est<sup>4</sup> :  
cum Filius Dei esset, venit<sup>5</sup>,  
15 homo factus-est, Դet  
initium factus-est is-qui  
in initio (erat)<sup>6</sup>, in  
initio unxit eum Pater<sup>7</sup>.  
ԴSicut et ex vitae ligno  
20 ille unctus-fuerat<sup>8</sup>,  
ex-illo etiam et ipse  
secundum praedestinationem  
Patris  
25 pios<sup>9</sup> illuc cum-pervenerint  
postquam per-asperas vias  
ambulaverint,  
secundum Դlaborum poenam<sup>10</sup>,  
ad requiem suam similes ejus  
30 ungebat oleo,  
ut<sup>11</sup> sicut lux fulgentes<sup>12</sup>,  
Spiritus sanctum  
accipientes<sup>13</sup> immortales  
fiant<sup>14</sup>.
- haec est :  
quoniam quidem cum esset filius  
Dei et initium omnium, homo  
factus est, hunc primum pater oleo  
perunxit,  
quod ex ligno vitae fuerat  
sumptum.  
Ex illo ergo unguento Christus  
appellatur.  
Inde denique etiam ipse secundum  
praedestinationem patris  
pios quosque, cum ad regnum eius  
pervenerint, velut qui asperam  
superaverint viam,  
pro laborum refectioe simili oleo  
perunguet,  
ut et ipsorum lux luceat et spiritu  
sancto repleti immortalitate  
donentur.

FRAGMENT 5 : RECOGNITIONES III,29,2-3 M

Յետ բազմաց յոլովից իբանիցն որ ընդդէմ Սիմոնի մոզի :

Պետրոս ասէ ոչ այդպէս միայն լինի. այլ յանցաւորաց անտի անցաւոր ինչ լինի.  
իսկ յայնմանէ որ առանց ապականութեան են ոչ եթէ առանց ապականութեան ինչ  
միայն լինի կամ ապականելով. այլ որպէս կամի արարիչն աստուած, զի ոչ եթէ  
աւրէնք ինչ իշխեն ի վերայ զարութեանցն աստուծոյ. այլ աստուծոյ զարութիւնք  
աւրէնք են արարածոց. զի ըստ կամացն Հնազանդեսցին՝ որպէս և արարիչն կամեսցի :

<sup>4</sup> Causa autem est appellationis hujus S.

<sup>5</sup> *Omittit* S.

<sup>6</sup> Et quia factus est principium primum S.

<sup>7</sup> Oleo *addit* S.

<sup>8</sup> Quod ex ligno vitae fuerat S.

<sup>9</sup> Justos S.

<sup>10</sup> Labores eorum S.

<sup>11</sup> Et sic S.

<sup>12</sup> Fulgebunt S.

<sup>13</sup> Accipient S.

<sup>14</sup> Permanebunt in vitam aeternam S.

*Traduction du texte arménien**Version latine de Rufin<sup>1</sup>*

- 1 Post multa, ex longo sermone  
contra Simonem magum.

Petrus dicit : Non ita  
vero est, sed a ʿmortalibus

- 5 mortale<sup>2</sup> est,  
ʿab-illis autem quae  
in corruptibilia sunt non est  
in corruptibile solum aut  
corruptibile<sup>3</sup>,

- 10 sed sicut voluerit creator  
Deus<sup>4</sup>.

ʿNeque enim lex quidem  
potestatem-habet super  
virtutes Dei<sup>5</sup>

- 15 sed Dei virtutes<sup>6</sup> lex sunt<sup>7</sup>  
creaturarum,

ʿut secundum voluntatem  
obediantur sicut et creator  
voluerit<sup>8</sup>.

Non ita est, sed a mortalibus  
quidem omnimodis corruptibilia  
fiunt et temporalia,  
ab aeterno vero non semper  
corruptibilia neque semper  
in corruptibilia,

sed prout voluerit creator Deus  
ita et erunt illa quae creat.  
Neque enim sub lege est virtus  
Dei,

sed lex creaturis suis voluntas  
eius est.

<sup>1</sup> Cf. éd. Rehm, p. 117,20-24; éd. Frankenberg, p. 187,9-14.

<sup>2</sup> Corruptibilibus corruptibilia S.

<sup>3</sup> Ab illo autem quod in corruptibile non semper corruptibilia aut in corruptibilia sunt S.

<sup>4</sup> La traduction syriaque n'a pas la phrase qui vient ensuite dans la version de Rufin.

<sup>5</sup> Quia quae creata sunt non sunt lex contra virtutem Dei S.

<sup>6</sup> Virtus S.

<sup>7</sup> Omittit S.

<sup>8</sup> Ut fiat sicut creator illas voluerit S.

# The Georgian Churches of Tao-Klarjet'i : Construction Methods and Materials

(IX to XI Century) \*

by

WAKHTANG DJOBADZE

The southwestern provinces of Georgia, comprised of T'ort'umi, Art'vini, and Šavšet'i (all within present-day Turkey) are studded with ecclesiastical monuments : churches, scriptoria, refectoria, chapels, and seminaries. Some of these buildings, known only through the passing descriptions of travellers and chroniclers, are now completely destroyed; others, converted into quarries, are rapidly disappearing. However, there are still some relatively well-preserved churches built between the ninth and eleventh centuries which are important not only for the study of Georgian architecture but also for a better understanding of Middle Byzantine and even Romanesque architecture.

This paper is based on personal observations of the remaining structures themselves, on the epigraphic material, and on the highly instructive contemporary hagiographic literature written in this very region. It was my purpose to investigate the procedures which were observed in building monastic complexes as well as the materials and techniques used for their construction and other related matters.

## *Sites and Plans*

The construction of the monastic complexes and lofty churches in the mountainous areas of Tao-Klarjet'i required some preparatory work to find a suitable location<sup>1</sup> which insured both the safety of the monastery<sup>2</sup>

---

\* I should like to express my gratitude to the American Council of Learned Societies whose grant made this study possible.

<sup>1</sup> The search by six monks for suitable land to build on in the pathless mountain wilderness is described in the *bios* of Serapion Zarz meli, written in the first quarter of the tenth century by Basil Zarz meli. The most recent edition of this hagiographic work is by I. Abuladze, *Dzveli K'art'uli Agiograph'iuli Literaturis Dzeglebi I* (Tbilisi 1963) 319-347 (thereafter quoted as Zarz meli, *bios*).

<sup>2</sup> The significance of the strategic factor is evident in the topographic location of these monasteries which are removed from main roads by 4-5km, hidden by hilly terrain and lush vegetation and sometimes, as in the case of Hāndzt'a and Ckarost'avi, almost inaccessible. Thus, they are protected not only from hostile eyes but from inclement winds as well.

and its economic independence. Other important factors were a healthy climate, fertile soil, an adequate water supply for domestic consumption and irrigation as well as mills, wood for heating and construction, and the proximity of quarries to provide construction material.

The virtues and shortcomings of a typical monastery in this region are described in the "Life and Activities of Our Blessed Father Grigol of Handzt'a". In this hagiographic work written in 950, the biographer Merčule not only relates at great length anecdotes concerning the building methods of the Šavšet'-Ardanuj region, but he dwells upon the environmental features of the monastery as well. He tells us, among other things, that "the uninhabited land of this region is well balanced by nature; for neither the intense heat will burn nor the exceeding cold will bother man there. Because it is distinct from its neighbouring land by being dry, untorrid, and exposed to the sun, the soles of a man's feet never will be muddied while walking. The water is good, and wood is plentiful. The sandy ground grows countless tall, dense forests and from them spring tasty waters, and thus, God has endowed this land with a joyful nature. And it is pathless and inaccessible to those leading a worldly life, because the dwellings of these monks are located on the rugged high mountains. On one side it is bordered by the same mountains and from the other by the permanent border of the water reservoir of Šavšet'i, emanating from its mountains. Thus these monasteries are surrounded on all sides by mountains, gorges, by waters flowing down from the frightening heights of the steep mountains. And in these monasteries there is no pasture to be mown, nor wheat fields to be ploughed, and therefore, food is brought on the back of donkeys with great difficulty. Yet there is some wine and there are also orchards which have been planted by the monks with the utmost toil and hardship. However, wild pears are in abundance, and with these all the hearts of these monks are fearless against the troubles caused by the animosity of the landlords. And in this completely peaceful manner they exist calmly and glorify Christ"<sup>3</sup>.

The monasteries of Tao-Klarjet'i are located on specially levelled platforms, these being generally on the sunny southern slopes of the mountains. Two exceptions are the monasteries of Ot'ht'a Eklesia and Šatberdi which are located on the northern declivities of the mountains for topographic reasons. The form and dimensions of the platforms are determined by topographic conditions, but they are much larger on the southern side of

---

<sup>3</sup> I. Abuladze, *op. cit.*, 269 (thereafter quoted as Merčule, *bios*). The *bios* of Grigol Handzt'eli (Grigol of Handzt'a) as well as the previously-mentioned *bios* of Serapion Zarzveli (Serapion of Zarzma) is available also in Latin translation (P. Peeters, *AnBoll* 36-37 [1917-1919, published in 1922] 159-309).

the churches. At the same time, as one would expect, the southern facades of these churches are more lavishly adorned with architectural sculpture and inscriptions. Preparatory work such as the construction of the platforms and the building of buttressing walls appears to have been a task almost equal in difficulty to the construction of the church itself. This is confirmed in the *Bios* of Grigol of Hantz'a where the biographer states that after consecrating the site, "Arsen, the prior of the monastery of Hantz'a, began the construction of the beautiful new church on the declivity of a very steep mountain which was levelled off with such long and hard labor by using firm gravel and lime, that after levelling the platform and building the buttressing wall it seemed as if the construction of the church had been completed"<sup>4</sup>.

The churches of this period were built in accordance with plans which were traced. This is evident from a document compiled by a Georgian man of letters, Ep'rem Mcire, who tells us that the enlightener of Georgia, Nino, drew the plan of a church dedicated to the Saviour and that it was later built by architects and masons<sup>5</sup>. The biographer of Serapion of Zarzma, Basil Zarzmeli, likewise says that Serapion traced the plan of a church and gave it to the architect Michael and his assistant, the mason Šuartkeli. They, and numerous laborers trained by them, built the church as it was outlined in the plan<sup>6</sup>. More evidence on this account is provided by a capital of the late tenth-century church at K'oroġo which depicts a donor holding the plan of the same church (fig. 1)<sup>7</sup>. However, there is no evidence concerning the material upon which the plan of the church was drawn<sup>8</sup>.

### *Materials and Methods of Construction*

As is customary in other provinces of Georgia, north Syria and Armenia,

---

<sup>4</sup> Merčule, *bios*, 277. The declivity of the mountain is so steep that the support of the eastern part of the church required a 6.25 m.-high stone wall consisting of fourteen even courses. This wall, which I surveyed in 1965, still exists in its original form. See also N. Marr, *Georgij Merčuli, Žitie Grigoria Khanzinskogo, Teksty I razskania po armiano-gruzinskoj filologu*, VII [Petersburg 1911]).

<sup>5</sup> *Report on the conversion of the Georgians and in which book this is mentioned* (in Georgian) ed. T. Bregadze (Tbilisi 1959) 13-15.

<sup>6</sup> Zarzmeli, *bios*., 344.

<sup>7</sup> R. Mep'isašvili, "Relief rubeza X-XI vekov so scenami stroitelstva v Khrame u selenia Korogo", *Sovetskaja Arkheologia*, 4 (Moscow 1969) 228, fig. 9.

<sup>8</sup> In the Monastery of St. Symeon the Younger, the plan of the trefoil martyrion was traced on the ground (C. Mango, "Isaurian builders" *Festschrift F. Dolger*, 1967, 360). On plans and drawings in Byzantium, see G. Downey, "Byzantine architects their training and methods". *Byzantion* 18 (1946-48), 114ff.

the churches of Tao-Klarjet'i were built in a dry masonry technique<sup>9</sup>. The material was either limestone or, more frequently, locally quarried sandstone which evidently was transported by sleds, this being a safe means of transportation widely used even in summer in this mountainous region<sup>10</sup>. In the seventh and eighth centuries, relatively large blocks of roughly squared stones were used in even rows back to back without mortar between the courses and with minimal filling between the interior and exterior walls (e.g., Opiza, Parehi, and the dwellings for monks in Ckarost'avi). Later, in the ninth century, the stones become much smaller ( $0.30 \times 0.20$  m.) and evenly cut but the exterior surfaces were roughly chipped off. The stones were laid in even courses with a layer of thick ( $0.02$ - $0.04$  m.) mortar. This technique was employed in Hantz'a, in the original church of Saban at Işhani, and in Doliskana. From the middle of the tenth century on, the churches were built on an elaborate foundation (*krepidoma*) which was surmounted by a stylobate platform composed of evenly squared and smoothly finished blocks forming three or five steps (ca.  $0.20$  m. wide and  $0.20$  m. high). These surrounded the entire church. In all cases the stylobate was visible above the ground level. Upon the stylobate was a pavement consisting of smoothly finished rectangular stones (ca.  $0.15$  m. thick) tightly adjusted to each other. The church walls of ashlar consists of two shells of smoothly finished squared blocks of yellowish sandstone<sup>11</sup> uniformly laid in even courses<sup>12</sup>, the courses of the exterior shell corresponding to the courses of the interior shell. The average size of the stones is  $0.50 \times 0.40$  m.; the thin layer of mortar between the courses is not visible and the space between the exterior and interior shells of the wall, which amounts to about a third of the total thickness of the wall, is filled with gravel upon which mortar has been poured. The masons paid special attention to the upper portion of the wall which had to be firm enough to withstand the outward thrust of the barrel vaults and the

---

<sup>9</sup> In this regard, there are three exceptions : a small chapel located southeast of the Ot'ht'a Eklesia (Dörth Kilisse) basilica, the interior wall of the same basilica where stone alternates with brick as in Byzantine churches, and the main church in the monastery of Parehi where on the eastern exterior wall, instead of brick, each course of ashlar alternates with stone plates which average  $0.07$  m. in thickness.

<sup>10</sup> The transportation of a stone by means of such a sled is depicted in the cornice of the church at Koroġo (fig. A) mentioned above. Also represented are various stages of construction such as stone-cutting, the mixing and delivery of lime, stone splitting, water carriers to moisten the stone before it is set in lime, the consecration of the church, etc. (Mep'isašvili, *op. cit.* 223-226).

<sup>11</sup> To finish the stone's surface in diagonal strokes a fine-toothed adze was used.

<sup>12</sup> In some instances (e.g., Oški and Haġuli) this rule is not consistently observed due to a variation in the height of the blocks; however, these are always precisely fitted to each other.



roof. The stability of these walls was insured with metallic clamps binding the stones in the uppermost course (e.g., Tbet'i) by inserting long wooden beams (0.30<sup>2</sup> m.) just below the cornice (e.g., Oški)<sup>13</sup> or by interlocking the blocks of the uppermost course as in Haḡuli (fig. 2). The stone was quarried locally, but as the biographer of Serapion, Basil, indicates, whenever a desired stone was not available, nearby riverrock had to be used and was obtained "with great difficulty" from the river bed<sup>14</sup>. Such occurrences, however, seem to have been relatively rare. In the same source we learn of a case where ashlar was gathered from the site of a church destroyed by an earthquake and was reused for the construction of the corners, arches, windows, and doors of another church<sup>15</sup>. Not only stones but also lime had to be carried over exceedingly difficult paths from faraway places by men who bought the lime by its weight<sup>16</sup>.

Various lightweight materials were used to diminish the weight of the walls. For the construction of domes (especially cupolas), arches, and vaulting, a very light and porous volcanic stone called *spondiki* was used<sup>17</sup>. This material was employed most frequently and abundantly in Iṣhani (fig. 3). In the walls on both sides of the lower portion of the double pitched roof on the western side (which is deprived of its original roof), a few empty jars were also found inserted into the wall. In Oški, traces of charcoal were detected in the area of the south-western pendentive (where the square bay is reduced to a circle). This is an indication that the mason was concerned with lessening the weight.

A polychromatic treatment of exterior church walls in Tao-Klarjet'i must have been common. This is demonstrated at the church of Doliskana where stones of various colors were used in addition to various pigments; light purple, brown, red, or even green blocks were inserted irregularly into the exterior walls to enhance the exterior appearance of the church. Niches and conches, window frames, the backgrounds of carved figural or ornamental patterns, and even entire surfaces of the walls and architectural sculpture were treated polychromatically, for example, at Oški. Even inscriptions in the interior and exterior of the churches were executed in colors: red, purple (Oški), intensive blue, white on a violet

<sup>13</sup> Part of this relatively well-preserved beam is visible on the northern exterior wall just below the cornice of the nave. It was analyzed by the chief wood anatomist at the U.S. Department of Agriculture (Forest Service) in Madison, Wisconsin, who identified it as *Pinus Sylvestris* or *Pinus Nigra*.

<sup>14</sup> Zarzmelī, *bios.*, 335.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Merčule, *bios.*, 277.

<sup>17</sup> Perhaps derives from Greek *spondios* or *spondiakos*, (Liddell-Scott, Greek English Lexicon s.v. σπονδιακός).

background, and red (Iṣḥani). These coloristic accents emphasize key architectural parts and the structural logic of the entire building. Most frequently, red and blue pigments were applied alternating in a radial design for windows (fig. 4), pediments, or for the radial flutings in the conches of exterior triangular niches. In the church at Ḥaḥuli, huge radiating monolithic wine-red bricks alternating with yellowish sandstone were used in place of pigments of the same color. They radiate from above the exterior window frames on all sides of the church and even from the dome windows. Pigments were also applied to figural sculpture of the seraphim, biblical figures, and even historical personalities such as Grigol (fig. 9) who is identified by an inscription as the supervisor of construction of the church at Oṣki (963-973). Such reliefs were carved on the octagonal pier of the southern gallery in the church of Oṣki where light blue and scarlet red was employed. The *Deesis* figures which project from the wine-red background on the southern part of the same church include two donors holding models of the church (fig. 5). They were embellished with gold, light violet and wine-red pigments and possibly other colors now faded<sup>18</sup>. If we consider that the roofs of Ḥaḥuli and Iṣḥani were covered with glazed polychrome tiles which even now sparkle with impressive vivacity, we can easily understand the great importance that the architects of Tao-Klarjet'i churches attached to polychromy in religious architecture. This trend towards polychromy which was generated and brought to a climax in the churches of Tao-Klarjet'i evidently continued in Georgian architecture of the eleventh-fourteenth centuries; however, during this period colors were used sporadically and on a limited scale<sup>19</sup>.

### Roof Tiles

Most church roofs in Tao-Klarjet'i collapsed long ago or were plundered for tiles. However, in rare cases such as Ot'ḥt'a Eklesia, portions of the original roofing survive. In other cases, fragments of tiles used for roofing can be gathered in the debris surrounding the churches or found in the upper portions of walls where defective or broken tiles were used as filling for mortar. In some instances (Ḥaḥuli and Iṣḥani), the original tiles of the dome's conic roofing have remained intact. Unfortunately, measurement

<sup>18</sup> W. Djobadze, "The donor reliefs and the date of the church at Oṣki", ByZ 69 (1976) 40.

<sup>19</sup> R. Schmerling, *The Georgian architectural ornament* (Tbilisi 1954) 12; G. Lomt'at'idze, *Archaeological excavations in Tbilisi* 1948 (Tbilisi 1955) 158. Some newly-discovered polychromatic glazed tiles deriving from the tenth-eleventh centuries are reproduced in color in R. Mepisaschwili and W. Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien* (Leipzig 1976) 296.

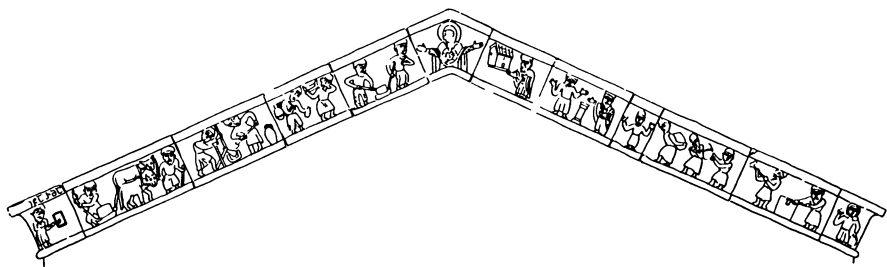


Fig A Korogo The eastern cornice of the church representing the various stages of church construction (after R Mep'isašvili)

was not obtainable nor was the study of these tiles *in situ* since (without special equipment) they are inaccessible, but a large number of fragments deriving from the roofs of the churches and domes was collected and observation of the conic roofing of domes was made from a short distance. The remaining material evidence and literary sources suggest that most churches in Tao-Klarjet'i were roofed with pan-and-roll tiles made of red baked clay. Before applying the tiles to the surface, profiled tiles were embedded into wet plaster on the contours of the roof just above the cornice, thus forming a series of semicircles (fig Bc) or a saw-toothed molding. In this way the transition from cornice profile to the roof was formed<sup>20</sup>. Then the roof was covered evenly with plaster upon which the pantiles were firmly embedded in even symmetrical rows so that each course was overlapped by the one above (fig Ba). As soon as the plaster dried, the roll tiles, which are semicircular in section, were locked to the contours of two adjacent pantiles. They fitted with each other by narrow necks which connected successive tiles (fig Bb). Each pantile of the lower row of the cornice roof and all roll tiles on the second row were nailed into the wet plaster with a single long nail. Thus additional support to prevent the tiles from sliding off was created just above the circular wall of the drum. On the remaining surface, nails were driven into every fifth or sixth tile. In the middle of the upper portion of the tiles a small spherical knob with an opening in the center which tightly fits the cupped nails protected the roof from leakage (fig Ba). At Hahuli and Oški, the lowest row of roll tiles terminate in pointed triangular antefixes concealing the ends of tiles. These antefixes are accentuated in the middle with concave crosses which have flaring arms (fig 6, Ba)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> A similar solution is evident in Hahuli and Oški, where tiles of corresponding form and material are used. This indicates that all three churches were roofed at the same time, perhaps in the third decade of the eleventh century.

<sup>21</sup> The pointed antefixes of Hahuli and Oški and those of Išhanı which have a semicircular form find very close formal similarity to Greek and Roman prototypes. On this account see

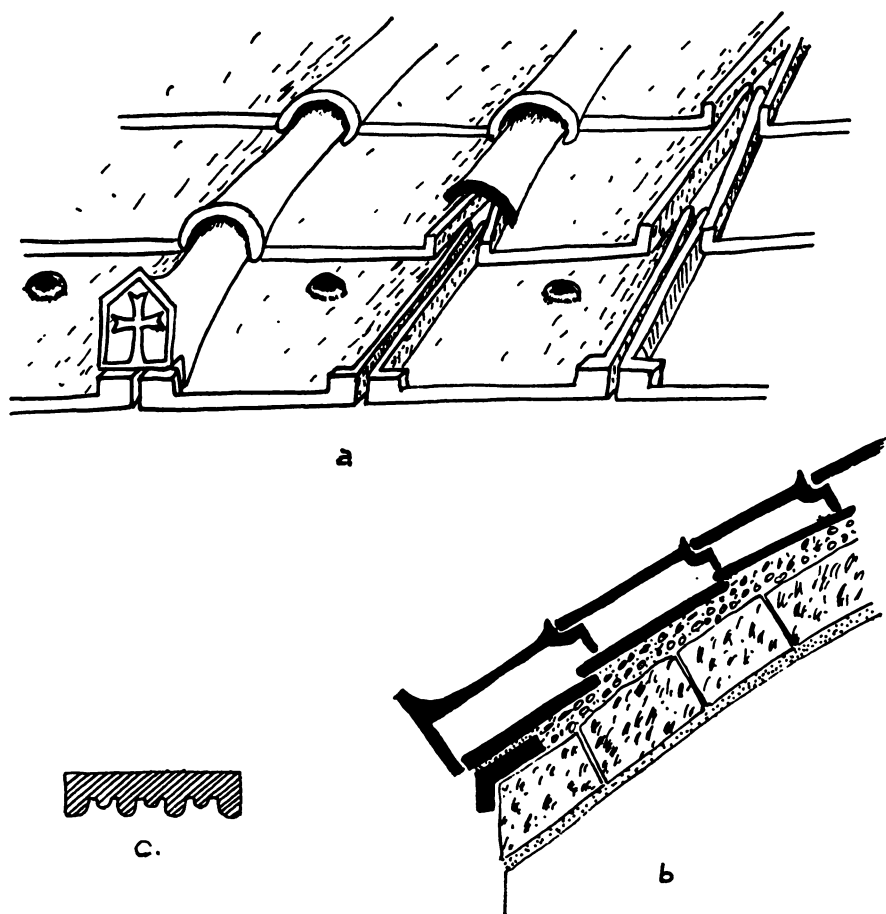


Fig. B

At Haḥuli and Iṣhani, the rooftiles of the domes were glazed. Here wine-red, brownish, and creamy dark green colors predominate, whereas the tiles of the double pitched roof which are not *in situ* now, but were gathered from the gravel around the church, are light translucent green, dark brown, iodine and reddish-colored glaze tiles. Thus the polychromy applied to the tympana of the windows, doors, niches, and architectural sculpture was boldly echoed in the multicolored sparkling glazed tiles of the roof, thus evoking an unparalleled coloristic effect. The glazed tiles not only have a highly aesthetic effect but practical advantages as well,

since glaze enhances the physical strength of the tile and protects it from erosion and disintegration. In addition, it prevents the accumulation of dirt and thus the growth of shrubs whose roots can cause severe damage.

It is uncertain whether glazed tiles were used for the roofing of churches elsewhere in Tao-Klarjet'i, however, the use of fragments of glazed tiles in the wall of the church at Tbet'i indicates that the original roofs of some churches may have been covered with glazed tiles. In other parts of Georgia, glazed polychromatic tiles seem to have been used in a few churches, but only sparingly<sup>22</sup> and in buildings later than our examples. An examination of Ḥaḥuli and Iṣhani glazed tiles indicates that glaze was scarce since it was applied only to the exposed parts; these tiles were of superior quality inasmuch as they were made of "cleaner" clay and had a thicker layer of glaze. The thickness of the rolltiles varies from 0.015 m. to 0.022 m. while the pantiles are consistently ca. 0.021 m. thick.

### *Architectural Sculpture*

An investigation of the exterior of the dome's drum at Oški showed that the low reliefs and architectural ornaments were done after the installment of stone on the wall. Unfinished ornamental decorations suggest that masons began carving the patterns after the desired motif was outlined on the wall with scarlet pigment. This can be seen on the southwestern pier of the southern porch in Oški (fig. 7) where one can observe an unfinished carving and a clearly detectable drawing in red on the engaged shaft. This confirms the observation that the mason used a "blueprint" for his carving and that the stone was cut from the bottom up. On the upper part of the dome's drum at Oški, a distinctly visible sequence of equal armed crosses outlined in red can be seen. Evidently the mason intended to carve the pattern but for some unknown reason had to abandon his original plan. The large reliefs, on the other hand, such as the donor and *Deesis* group, were probably carved before the monoliths were installed in the wall. An investigation of the sculptures confirmed that the main

---

<sup>22</sup> E. T'akaišvili, *Arkhitekturnye ekskursii raziskania i zametki*, III (Tbilisi 1909) 145; P. Zakaraia, *Bulletin of Georgian National Museum* 12 (Tbilisi 1958) 96. In May 1977, I had the opportunity to study some Georgian churches at firsthand, and I found that Bagrat's cathedral (completed in 1003) in Kutaisi and the cathedral in Alaverdi were likewise roofed with glazed tiles. The first had wine-red pan and roll tiles equipped with antefixes which are very similar to those of Iṣhani and Ḥaḥuli. The dimensions of the roll tiles are : L. : 0.30 m.; H. : 0.09 m.; exterior W. : 0.11 m.; interior W. : 0.73 m. The second church was covered with large pantiles glazed in light blue (L. : 0.67 m.; W. : 0.30 m.; Th. : 0.017 m.).

tools used for sculpting were chisels, finetoothed adzes, pick-axes, and running drills<sup>23</sup>.

### *The Donor Inscriptions in the Church at Oški*

Our knowledge of the architecture of Tao-Klarjet'i in the Middle Byzantine period can be enriched by numerous inscriptions, most of which are contemporary with the churches themselves. One of them is the inscription located on the tympanum of the door in the southern crossarm at Oški (fig. 8, C). This inscription, composed of old Georgian uncials (*mrglovani*)

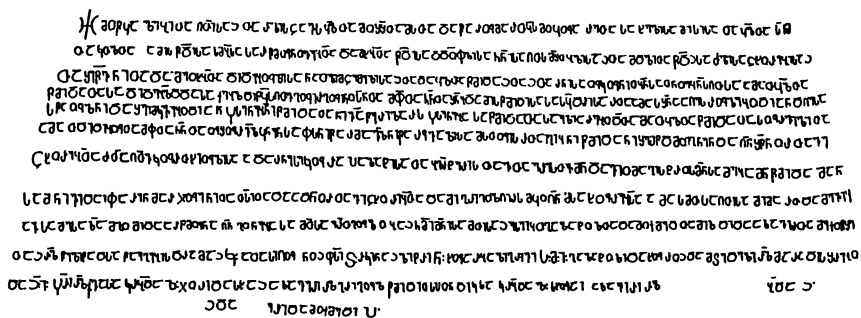


Fig. C The inscription on the tympanon in Oški

in scarlet pigment and executed sometime during the early years of the decade between 963 and 973, contains very valuable information pertaining to the construction of this church by two reigning brothers, David Kuropalates and Bagrat, Duke of Dukes. This inscription was first copied by Mechitharist N. Sargisian and published by M. F. Brosset more than a century ago<sup>24</sup>. In 1917 the same inscription was studied *in situ* and published by E. T'akaišvili<sup>25</sup>. However, T'akaišvili's facsimile of this inscription, its transcription into modern (*mhedruli*) Georgian, and the deciphering of the abbreviations contain obvious errors. For this reason

<sup>23</sup> In this place should be mentioned the nine spandrel figures holding masons' tools which derive from an Armenian tetraconch church in Zvartnots (632). However, according to recent finds these figures represent not masons but the donors and members of their families (C. Mnacakanian, *Zvartnots*, [Moskow, 1971] 53, figs. 50-53).

<sup>24</sup> "Inscriptions Géorgiennes et autres recueillies par père Nerses Sargisian et expliquées par M. Brosset", *Memoires de l'Académie des sciences de St. Petersbourg*, VII serie, t. VIII (St. Petersbourg 1864) No. 10.

<sup>25</sup> 1917 *dis arheologiuri ekspedicia samhret' sak'art'veloši* (Tbilisi 1960) 47-49. Thereafter T'akaišvili, *Ekspedicia*.

I am offering my own reading of the inscription and its English translation. It is based on a first hand study of the inscription and my photographs. Since T'akaišvili's facsimile of the inscription, its mhedruli transcription and the solution of abbreviations differ from each other, my comments will be based on Takaishvili's transcription. Following the tympanum inscription I will convey the letter უ as ოჲ; except the cases when abbreviations are resolved. The parenthesis is employed to resolve abbreviations, the quare brackets indicate the omitted letters and Lacuna, the dots indicate approximate number of letters which have been lost.

1. აჲ მოწყალებითა ღთისაჲთა რღი სცავს ყლთა მოშშთა მსთა და წაროჲმართბს მოყოჲარეთა სახელისა მისისათა ყლთა სქმ
2. თა კთლთა ამის წღისა სმბსა სარწმოჲვნოვებთა<sup>26</sup> და მხბთა<sup>27</sup> წღისა დღოფლისა ჩნისა ღთსმშობელისაჲთა მდღითა წღმსა ძღისა ცხორებისაჲ
3. თა შეწვნითა და მეოხბთა დიდებოჲლისა ნათლიმცემელისაჲთა და ყლთა წმიდათაჲთა<sup>28</sup> რნი საოჲკოჲვნითგან<sup>29</sup> სათნო ეყნს<sup>30</sup> ღთსა ამათ ყლთა
4. წმიდათა სადიდებლდ და საქებლდ იწყს ღთჲ გოჲვირგოჲვინოსნთა მფთა ჩნთა შნბდ ამის წმიდისასა<sup>31</sup> სყდრისა<sup>32</sup> რთა ამას შნა აღესროჲვლებოდიან დღესა
5. სწოჲვლნი და შეიმკვებოდიან კსენებნი წმიდათანი<sup>33</sup> ვა წერილ არს კსენებასა წმიდათასა ეზიარებოლდთ<sup>34</sup> ამათ ყლთა წმიდათა სოჲვრილითა
6. ამათ დიდებოჲვთა<sup>35</sup> მფთა ჩნთა ოჲშოჲვრვლ ყნენ<sup>36</sup> საფსნი წარ-

<sup>26</sup> T'akaišvili, (*Ekspedicia*, 47) reads it: "სარწმოჲვნოვებთა".

<sup>27</sup> *Ibidem.*, reads it: "მბთა".

<sup>28</sup> *Ibidem.*, reads it: "წმიდათაჲთა". Since in the original inscription the word "წმიდათაჲთა" is not abbreviated but spelled in full, and assuming that the scribe did not make an error, the thirteenth word of the second line should not be read as "წმიდმსა", as at T'akaišvili has done, but as "წმ(ი)დ(ა)მსა".

<sup>29</sup> *Ibidem.*, reads it as: "საუკოჲვნითგან".

<sup>30</sup> *Ibidem.*, reads it as: "ეყნეს".

<sup>31</sup> This word is written as "წმიდისასა"; an obvious mistake of the scribe that was not observed by T'akaišvili.

<sup>32</sup> *Ibidem.*, reads it as: "საყდრისა".

<sup>33</sup> *Ibidem.*, reads it as: "წმიდთანი".

<sup>34</sup> II Peter I<sup>15</sup>.

<sup>35</sup> T'akaišvili, (*Ekspedicia*, 47), reads it as: "დიდებულთა".

<sup>36</sup> *Ibidem.*, reads it as: "ყნეს".

12.                    დაბა [ . . . ] 'ყო' ერი და მოქმედი :პ:

3. თა შეწ(ე)ვნითა და მეოხ(ე)ბ(ი)თა დიდებოჳლისა ნათლი[ს]მ-

<sup>46</sup> *Ibidem.*, reads it as : “(၂၇၀)၀၀”.





crowned Kings began the construction of this holy church so that in it could be celebrated

5. holy days and the Saints splendidly commemorated, as it is written : "partake in the commemoration of the Saints". By the desire of all those Saints
6. those glorious kings of ours did not spare transient riches for that which is permanent, in order to merit the aid of all those Saints, and may God help in both
7. lives the sons of divinely blessed Adarnese Kuropalates, Bagrat, Duke of Dukes, (and), David Magistros. The Holy Trinity
8. shall protect all three on his right side and glorify (them) in both lives. I, Grigol, was made worthy by God to serve the Lord through them. I was
9. the supervisor of the labors and may God convince them of my devotion to them, their servant. The yearly expenditures and wages for the masons and hired laborers and for the oxen wagons carrying
10. the sand was K (= 20) thousand drama<sup>47</sup>, the wine C (= 5.000) phisos<sup>48</sup>, the iron N (= 50) liters<sup>49</sup>, the grain SMI (= 250) grivi<sup>50</sup>, the number of steadily laboring masons, carpenters and blacksmiths
11. (was) JI (= 70), the (number of) oxen carrying the stone L (= 30) the mules and other pack animals which were transporting the spondiki<sup>51</sup> from the environs of (the monastery of) Holy Grigol L (= 30) the other carriers which were gathering . . . . . J (= 60)  
. . . . .
12. J (= 60) and . . . (the total number of) man and those laboring (in the construction of the church) P (= 80).

Thus in our singularly informative inscription we find not only the names of donors (Bagrat, Duke of Dukes /†966/, and David Kuropalates /†1001/), and the names of the supervisor of construction (Grigol), but also a detailed account of the yearly expenses of the monastery (20.000 drama) and

<sup>47</sup> Drama (= draxma) was a silver coin which equalled the Arabic *dirhem* (I. Djavahišvili, *K'urt'uli numizmatika da metrologia* (Tbilisi 1925) 16, 25.

<sup>48</sup> Phisos is the wine (or liquid) measure. Phisos derives from Persian *Phizus* (T'akahišvili, *Ekspedicia*, 48f.).

<sup>49</sup> During the Middle Ages, the liter equalled 64 mishali (ounces), whereas one mishali equalled 4.266 gram. Consequently, 50 litra equals 213 kg.

<sup>50</sup> Grivi is the measure of grain and equals 13 kg. and 400 gm. Consequently 250 grivi = 3.325 kg. The term grivi is frequently used in Georgian Biblical texts (Numbers XV-4 "... tenth deal of flour"; Ez. VI-13 "sixth part of an ephah of a homer of wheat"; Mt. XIII-33), one grivi = 30 modios (μόδιος).

<sup>51</sup> For *spondiki*, see note 17.

payments *in natura* (5.000 phisos of wine, 250 grivi grain)<sup>52</sup> and the various materials employed for the construction of the church (sand, sandstone, porous lightweight stone /spondiki/ and 50 liters of iron). The number of steadily laboring constructors, masons, and blacksmiths was 70; the total number of men laboring in the construction of the church, 80; the total number of oxen transporting stone, 30; and mules and other pack animals gathering porous stone, 30.

### *Architects, Masons, Supervisors of Construction, and Donors*

Contrary to Byzantine practice, in Tao-Klarjet'i the donors, architects, masons, supervisors of works, and even the common laborers did not remain anonymous; their names were frequently recorded and their skill praised in literary sources, in inscriptions carved or painted on the walls of churches. In some instances even their images were carved in relief. For instance, on one of the southern capitals of the dome's blind arcade at Oški is carved the half-figure of a man carrying a stone strapped on his back with two ropes (fig. 10). This damaged sculpture may represent a laborer or mason, perhaps someone associated with a significant episode of the church's construction, since it occupies a prominent place and can easily be viewed from the Bishop's quarters<sup>53</sup>. From the inscription of the tympanum of the southern crossarm at Oški, we know that the supervisor of construction was named Grigol<sup>54</sup>. There is even a stone relief of Grigol accompanied by an identifying inscription on the western face of an octagonal pier of the southern porch (fig. 9)<sup>55</sup>. A similar but more crudely

---

<sup>52</sup> On the wages of construction workers and blacksmiths in monetary form or *in natura* in Byzantium, see G. Ostrogorsky "Löhne und Preise in Byzanz" ByZ 32 (1932) 295f. For sources of masons and stone cutters wages in the sixth-seventh centuries, see H. J. Magoulias, "Trades and crafts in the sixth-seventh centuries as viewed in the lives of the Saints", *Byzantinoslavica* 37 (1976) 13-17.

<sup>53</sup> In Georgia proper, the only example comparable to Oški is in Bagrat's Cathedral at K'ut'aissi. Here, on the eastern portion of the southern wall, just below the cornice, is the sculpture of a man supporting or carrying a stone with his elevated hands (W. Cincadze, *Bagratis Tadzari* [Tbilisi 1964] fig. 11). For the interpretation of such representations see D. Gerhardt, "Das Petrus-Bekenntnis in der Slavenmission". *Byzantion* 24 (1954) 533-544, especially p. 540ff.

<sup>54</sup> *Infra*, p. 127.

<sup>55</sup> T'akaisvili, *Ekspedicia*, 47-51; D. Winfield, "Some Medieval Figural Sculpture from North-east of Turkey" *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 31 (1968) 48, fig. 20b. It is incorrect to identify Grigol as a master-mason or architect because the Oški inscription unequivocally states that Grigol was the "supervisor" of construction. This title — as distinct from "architect" or "master-mason" — existed in Georgia before the tenth century. For



Fig. 1 Koroğlu pilaster capital representing the donor with the plan of the church (Photo : R. Mep'išašvili)



*Fig. 2 Hahuli church (Xth century). The western wall of the southern crossarm.*



*Fig. 3 Cathedral church at Iŝhani (IXth century).  
The blind arcade on the northern wall of the nave.*



*Fig. 4 Church at Oŝki. The western wiche of the  
southern crossarm.*



*Fig. 5 Oški. Donor David Magistros. Southeastern part of the wall*





*Fig. 6 Hahuli. The remaning antefixes of the dome's conic roof.*



*Fig. 7 Oski. South-western pier of the southern porch.*



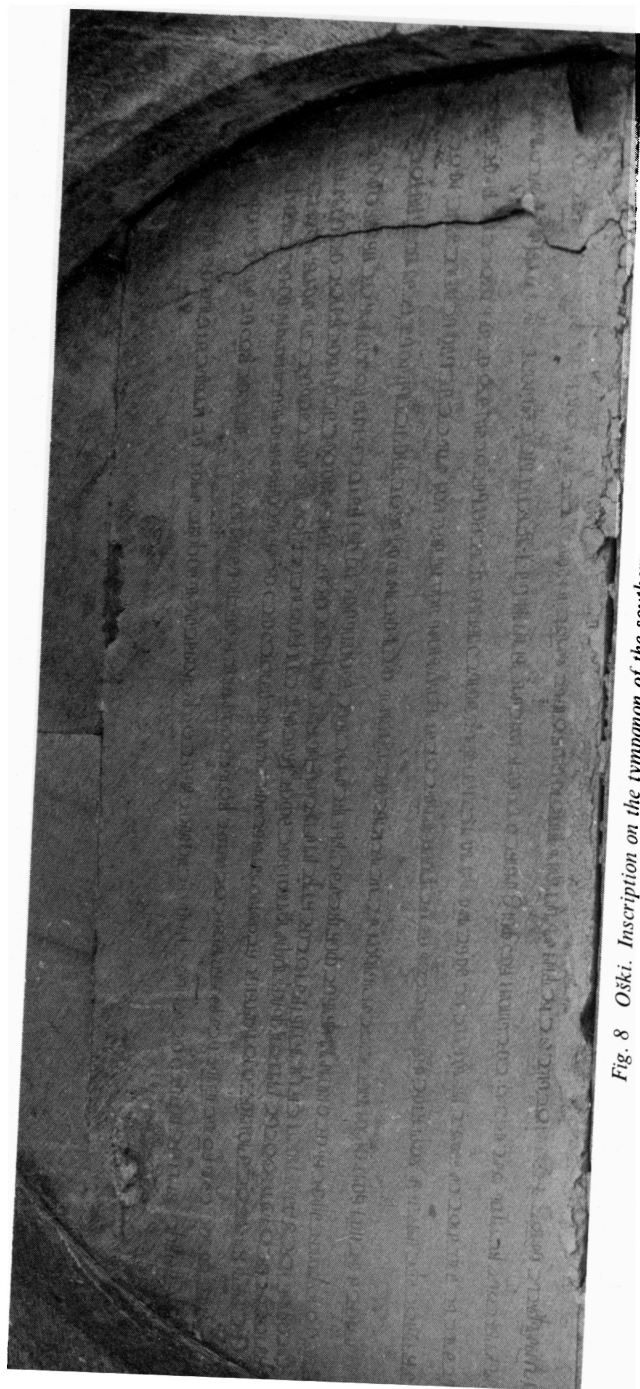
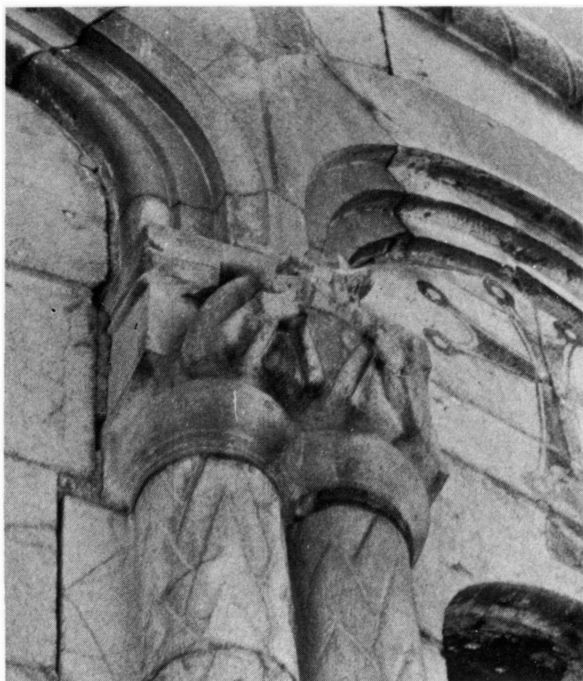


Fig. 8 Oski. Inscription on the tympanon of the southern crossarm in the porch.



*Fig. 9 Octagonal pier in the southern annex representing the supervisor of construction of the church in Oški, Grigol Oškeli (Photo D. Winfield).*



*Fig. 10 Oški. Capital on the dome's drum.*



*Fig. 11 Parhali. Lintel of the northern window on the western facade.*



*Fig. 12 Doliskana. Facade of the southern crossarm representing the sculptor Gabriel.*



Fig. 13 Opiza (Now in Nat. Museum of Georgian S.S.R. in Tbilisi). Ašot I Kuropalates, the donor of the church (Photo Nat. Mus. in Tbilisi).



*Fig. 14 Doliskana. The drum of the dome. King Sumbat († 958) extending the model of his church.*



*Fig. 15 Tbet'i (Now in Nat. Mus. of Georgia in Tbilisi).  
King Ašot II Kuropalates as ktitor of the church (Photo  
Nat. Museum in Tbilisi).*



executed relief is preserved on the window lintel of the western facade of the Parhali basilica (built shortly before 973). This *orans* figure (fig. 11) is identified by the accompanying inscription as Theodore. He wears a girdled plain secular costume, and since the donor of this church is well known and the architect's is not recorded, the modest figure of Theodore could well be the master mason.

The architectural sculpture of the neighbouring church at Doliskana (shortly before 958) was carved "by the hand of Gabriel, deacon". His bust in a circular radiating frame in the form of *clipeus* is located above the identifying inscription in the southern crossarm of the church (fig. 12). Thus it appears that Gabriel was not only the deacon but the sculptor and perhaps even the architect as well<sup>56</sup>, like the famous monk, Serapion of Zarzma, who, according to his biographer, Basil, "was superbly trained in architectural matters"<sup>57</sup>.

We can identify the masons of Ḥandzt'a and Iṣḥani as well. The *bios* of Grigol of Ḥandzt'a mentions Amona, builder of the main (second) monastic church. Amona, active in the early tenth century, evidently was a renowned master-mason. He was praised by the biographer of Grigol of Ḥandzt'a, Merčule, as a "builder with wisdom"<sup>58</sup>. According to the inscription on the clocktower of the same church, the clocktower was built by Markoz (Marcos) and Abesalma Kldeli<sup>59</sup>. We know from the lengthy inscription of the southern wall of the cathedral church at Iṣḥani that in 1032 this church was completely renovated by Ioane Morčaisdze<sup>60</sup>.

It is also known that the first church at Zarzma was built by the architect Garbaneli<sup>61</sup>, and the second church by Šuartkeli<sup>62</sup>.

It is not intended to list the many names of less significant persons

instance, in the *bios* of Serapion Zarzmeli (ninth century), we read that during the construction of the first church "the architect (or master-mason) and the supervisor of construction/labor" were present. (Zarzmeli, *bios*, 335).

<sup>56</sup> N. Marr, *op. cit.*, 184, fig. 61; P. Ingorokva, *Giorgi Merčule*, 359.

<sup>57</sup> Zarzmeli, *bios.*, 337. As to the close association between Georgian and Syrian churches, it is instructive to mention that a similar situation existed also in Syria where the Presbyter Diodoros (builder of the great church at Dar Kita) and Kyrīs were also architects, while the architect (Οἰκοδόμος) Petros was a deacon as well. (H.C. Butler, *Early churches in Syria*, [Princeton, 1929] 257). The architect of St. Martha's martyrion, Angoulas, was a monk of the monastery of St. Symeon Stylites the Younger as well (C. Mango, "Isaurian builders", *"Polychronion" Festschrift F. Dolger* (1967) 360f.).

<sup>58</sup> Merčule, *bios.*, 277.

<sup>58</sup> Merčule, *bios.*, 277.

<sup>59</sup> Marr, *op. cit.*, 144, 145. Figs. 51-52.

<sup>60</sup> T'akaišvili, *Ekspedicia*, 13-14.

<sup>61</sup> Zarzmeli, *bios.*, 335.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 344.



associated with the construction of these churches; it will suffice to mention only two of the most interesting inscriptions. First is one in red pigment on the upper part of the eastern facade in the basilical church at Parhali, where the laborers, stone cutters, masons, and even a blacksmith are mentioned<sup>63</sup>. The second example is in Haḥuli, where the names of eight masons are inscribed on the bases of the dome's engaged shafts<sup>64</sup>.

Significant information concerning donors is contained in Georgian hagiographical literature. Here we learn that in the Klarjet'-Šavšet' region in the eight-tenth centuries, the spiritual life of the monasteries was vigorously nourished by "men of God". However, as reflected in the construction of monasteries and churches, the realization of their ideals was accomplished by means of the material support and personal encouragement of secular rulers. In the *bios* of Serapion of Zarzma it is told that "the servant of God, Giorgi Čorčaneli, gave to the multitude of brethren all the necessities (for the construction of the church of Zarzma) and as many mules and donkeys as they needed"<sup>65</sup>. As regards the construction of the monastery of Šatberdi, we read in the *bios* of Grigol of Haḥndzt'a that "... thereafter Bagrat Kuropalates (826-876) joyfully ordered the construction of the monastery (of Šatberdi) and gave (to Grigol of Haḥndzt'a) all the necessities for its construction"<sup>66</sup>. The new church at the monastery of Haḥndzt'a was begun with the material support of the local ruler Ashot, Duke of Dukes († 918) who, as the *bios* of Grigol of Haḥndzt'a reveals, "enthusiastically began with the construction of the new church at Haḥndzt'a and overwhelmed it with countless donations"<sup>67</sup>. Among these were various material necessities and arable land in abundance, since this monastery built on the steep slopes of a high mountain was ill-suited for agricultural purposes. The same source informs us of the circumstances leading to the construction of the original church at Haḥndzt'a: "the glorified nobleman Gabriel sent off Father Grigol with numerous presents and gave him the master masons and all the material needed to build the monastery church"<sup>68</sup>. Evidently

---

<sup>63</sup> T'akaišvili, *Ekspedicia*, 91-93. I have detected additional names on the upper part of the eastern facade, mainly around the circular ornamented window frame.

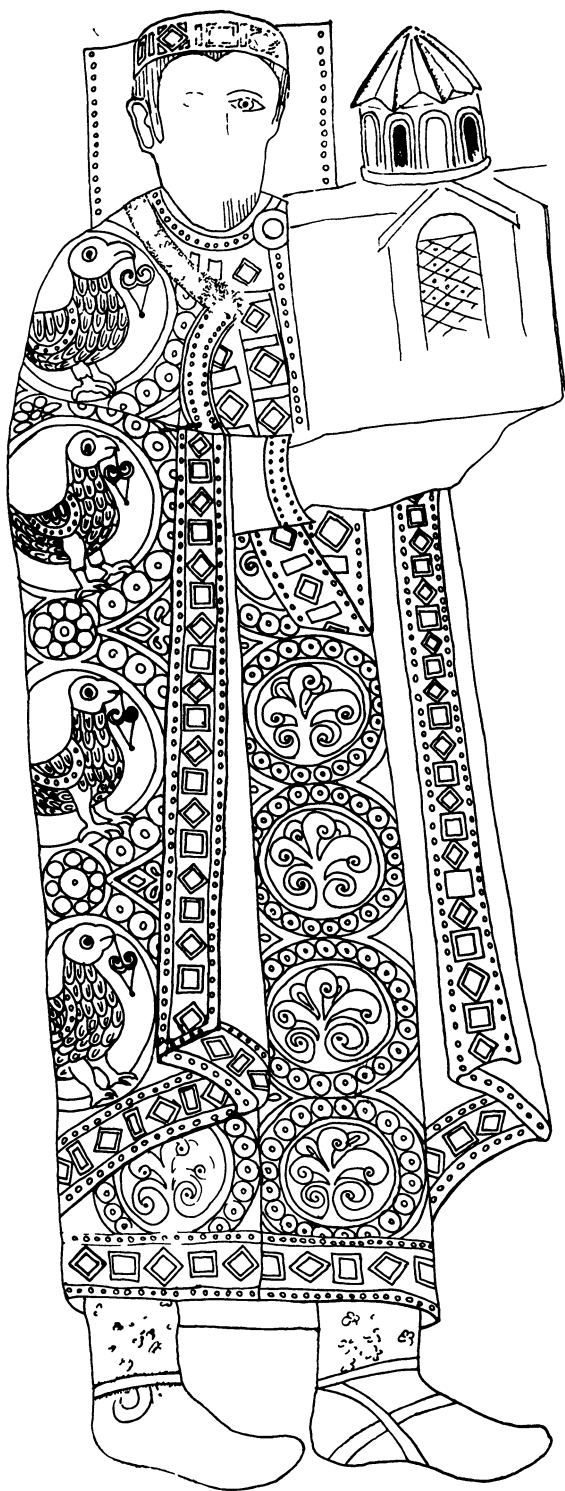
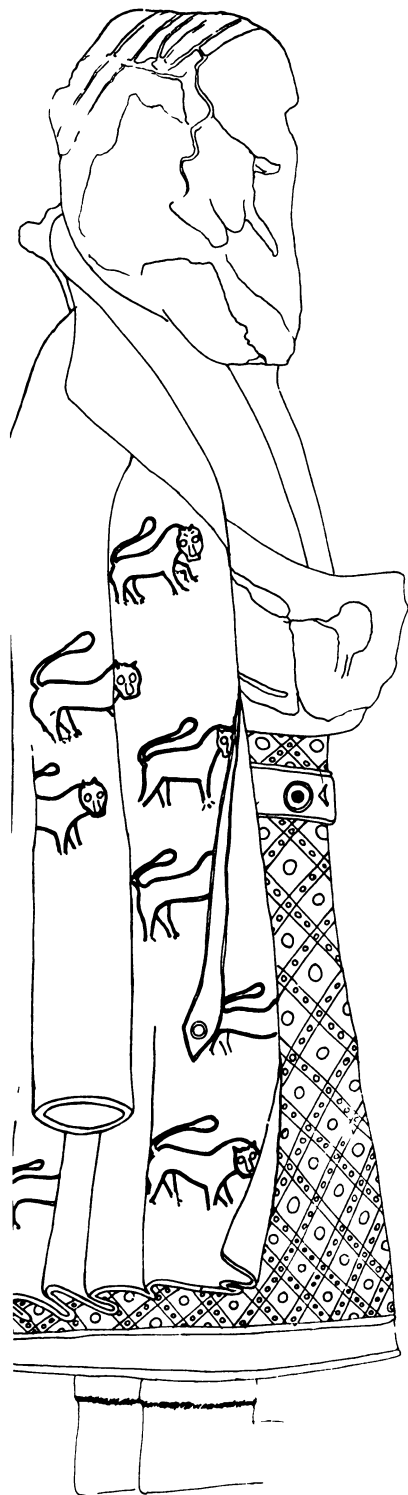
<sup>64</sup> *Ibid.*, 62. In the same region, we frequently encounter the names of the scribes and book illustrators, bookbinders, silver and goldsmiths, and sometimes even the amount of payments which they received for their labor. For instance, the gospel of Ckarost'avi (which is located near Oški) contains the information that its embossed gilded book cover was made by Bek'a Opizari, for which work he received 23 "drama" (dirhem). Bek'a Opizari embossed his name on the book-cover itself. (Š. Amiranašvili, *Bek'a Opizari* [Tbilisi 1956] 7).

<sup>65</sup> Zarzmelī, *bios.*, 335.

<sup>66</sup> Merčule, *bios.*, 273.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 276-277.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 260.



D King Ašot (891-918) from Tbet'i (reconstruction).

Fig. E David magistros (reconstruction)

Gabriel, who was a high functionary at the court of Ašot I, had his own master masons whom he could dispatch wherever he desired. However, in cases such as the monastery church at Oški where the project was more extensive and the private construction force of a ruler insufficient, additional masons, laborers and stone carvers may have been hired.

A deep devotion to the Christian faith is tangibly reflected in the construction of churches and eagerly displayed for all to see in the numerous reliefs of salvation-seeking local rulers who proudly hold models of the churches built by themselves. An example is the relief of Ašot I the Great († 826) who humbly presents a model of the church he had built at Opiza to the Pantocrator. Christ is shown enthroned in the heaven above the seven celestial spheres, placing his right elongated hand approvingly on the model of the church (fig. 13). On the southeastern face of the dome's cylinder at Doliskana is a relief of King Sumbat († 958) with the model of his church (fig. 14). Another instructive sculpture shows King Ašot II (891-918), the builder of the church at Tbet'i, with a model of the same church, which is broken off (fig. 15). The sovereign is clad in a sumptuous garment, probably of silk<sup>69</sup>: a long girdled tunic completely embroidered with rhomboid patterns and a heavy long-sleeved overcoat<sup>70</sup> covered with embroidered marching lions<sup>71</sup> (fig. D) of distinctly oriental derivation.

---

<sup>69</sup> Such a possibility is supported also by the high economic status of Ašot's seat Ardanuji, which was at this time a flourishing city where goods from faraway places were handled (C. Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio* Ch. 46). In this regard it is interesting to note that, according to Ibn Hauqal (977-978), in neighboring Dvin a large amount of fashionable silk clothing was manufactured. (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, ed. de Goeje II [Leiden 1873] 245).

<sup>70</sup> Coats of a similar design can be seen on the famous base of Theodosius (390-393) in Constantinople as well as on the images of Stephanos *Patrikios* and Dimitri *Hypatos* at the cruciform church at Mchet'a (Georgia, built 586/587-605/606). On both of these monuments see W. Djobadze, "The Sculptures on the Eastern Facade of Holy Cross of Mchet'a" *OrChr* 45 [1961] 71, fig. 10; 44 [1960] after p. 120, figs. 2. They can also be seen at Ateni (G. Čubinašvili, *Pamiatniki Tipa Djvari* II [Tbilisi 1948] pl. 53). A similar costume is worn by Saharuni and his wife on the eastern facade of Mren (built 638-640) (W. Djobadze, *op. cit.*, *OrChr* 45 [1961] 71, note 136 where additional examples are quoted). On this account, see also M. and N. Thierry, "La Cathedrale de Mren et sa decoration" *Cahiers d'Archeologique* XXI (1971), fig. 13. Such coats with elongated decorative sleeves seem to have been worn for a long time in Georgia. The latest example of a similar coat is worn by King Leon in the squinch of the dome at Kumurdo (964) (N. Severov and G. Čubinašvili, *Kumurdo i Nikorcinda* (Moscow 1947) pl. XII below).

<sup>71</sup> Since the precious coat of Ashot II was not just another commodity but a symbol of authority, it is significant to mention that we encounter this Oriental theme of alert lions with their angular full-faced heads turned in a frontal position and aprised tails ending in a knob on textiles manufactured in the Byzantine Imperial workshops of the tenth century; see, for example, the textile of Siegburg bearing the name of Emperor Romanos I (Lakapenos)

Another important donor figure is of one of the two builders of the magnificent church at Oški, David Magistros, who wears a heavy chlamys which, like the overcoat of Ašot II, is richly embroidered with circles (fig. 5); in this case they contain eagles instead of lions<sup>72</sup>. Some of the rulers were more active building churches, like the same David Magistros, who besides Oški, built a second small barrel vaulted church nearby the domed church at Haḥuli, and two large basilicas: Ot'ht'a Eklesia and Parḥali. Here should be mentioned, also, King of Kings, Gurgen († 1008) who built only one small but beautiful chapel in Iṣhani (1006)<sup>73</sup>.

Thus it appears that the great program of monastic colonization in Tao-Klarjet'i was carried out with material aid from the local secular rulers, and with the spiritual support of devout monks. This collaboration is referred to often in literary sources; as when the local feudal lord Gabriel Dap'ančuli's addresses Grigol of Handzt'a: "Now, we possess the material wealth and you possess the spiritual wealth and we shall blend these with each other. You shall let us partake in your holy prayers in this life, and thereafter, and after our death honor us by burying our bones with your bones. And establish in your monastery our commemoration for eternity, and we promise you, we and our children from generation to generation, the solicitude of brethren and your monastery in eternity"<sup>74</sup>.

The founders of the Bagration dynasty, as most devout Christians and descendents from the King and Prophet David and the ancestors of Christ<sup>75</sup>, were frequently represented on the walls of the churches as ably fulfilling their divine duty and presenting the "House of God" they built to the Lord.

and Christophoros, the son of Constantine VII (921-923) (O. von Falke, *Kunstgeschichte der Seidenweberei* (Berlin 1936) 26, fig. 182; the textile in Düsseldorf bearing the names of Emperors Basil II and Constantine VIII (976-1025) (A. F. Kendrick, *Victoria and Albert Museum. Catalogue of Early Medieval Woven Fabrics* (London 1925) 44; and the fabric in Maestricht Saint-Servais representing a portion of a lion (tenth-eleventh century) W. F. Volbach in *Byzantin Art an European Art* (Athens 1964) 473, No. 579) and ninth-tenth century silk in Museo Nazionale in Ravenna (W. F. Volbach, *Early Decorative Textile* (London 1967) 136, 140, fig. 66). See also one of the earliest dated Byzantine textiles (886-912) which is described in a French chronicle *Gesta pontificum Autiossodorensium*; A. Frolov, "Quelques Inscriptions sur des œuvres d'Art du Moyen Age", *Cahiers Archeologiques* VI (1952), pp. 163-167; and A. Grabar "Les Succes des arts Orientaux à la cour Byzantine sous les Macedoniens", *Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst* 2 (1951) 33; *Idem*, "Le rayonnement de l'art Sassanide dans le monde Chrétien", *La Persia Medioevo, Accademia Nazionale dei lincei*, (Rome 1971) 694.

<sup>72</sup> W. Djobadze, "The Donor Reliefs and the Date of the Church at Oški". ByZ 69 (1976) 46.

<sup>73</sup> T'akaišvili, *Ekspedicia*, 29.

<sup>74</sup> Merčule, *bios.*, 260, 4-9.

<sup>75</sup> C. Porphyrogenitus, *De. Adm. Imp.* ed. G. Moravcsik (Budapest 1949) Ch. 45; Merčule, *bios.*, 262, 20-31.

These rulers and their family members were worshiped in the churches during their lifetimes and after their deaths, they were eagerly commemorated in liturgies and even in commemorative inscriptions such as that in the narthex at Oški<sup>76</sup>. An affinity with the church went beyond mere worship and commemoration of the Kings in the house of God; in accordance with the words of Gabriel Dap'ančuli, the church became the eternal resting place of the rulers of Tao-Klarjet'i and their family members. These included Ašot the Great, Kuropalates († 826), and his son, Guaram Mamp'ali († 882), who actively supported the rebuilding and development of monasteries. The first was buried in the church of Peter and Paul in Ardanuji<sup>77</sup>, the second, in the church of John the Baptist in the monastery of Opiza<sup>78</sup>. Similarly, Ašot, Duke of Dukes (896-918), who began the construction of the new church in the monastery of Handzt'a with his own material resources, was buried in the same church<sup>79</sup>; this was also true of the builders of the church at Oški, Bagrat, Duke of Dukes († 966) and perhaps his famous brother, David Kuropalates († 1001).

Most of these churches are now filled with debris and the literary sources do not define the specific burial sites within the church, but in two cases the burial places can be ascertained: in Opiza where King Guaram was buried in the arcosolium of the western narthex<sup>80</sup>, and in Oški where Bagrat, Duke of Dukes, and presumably other members of the Bagration ruling family, were buried in a lofty crypt beneath the church<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> T'akaišvili, *Ekspedicia*, 55-56.

<sup>77</sup> *K'art'lis Čovreba*, ed. S. Kauḥčišvili I (Tbilisi 1955) 377, 26-27.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>79</sup> Merčule, *bios.*, 277, 12-14.

<sup>80</sup> Uvarova, *Materialy po Arkheologii Kavkaza III* (Moscow 1893), 65.

<sup>81</sup> T'akaišvili, *Ekspediciu*, 33.

# Ergänzende Bemerkungen zu den deutschen Textfunden in Nubien

VON

CASPAR DETLEF GUSTAV MÜLLER

Nubien gehört zu denjenigen Gegenden unseres Planeten, deren Geschichte und Kultur erst in diesem Jahrhundert das intensivere Interesse der Forschung erregen<sup>1</sup>. Eine systematische Beschäftigung mit diesem Lande verraten gar erst die nubilogischen Colloquien der letzten Jahre<sup>2</sup>. Gewiß war die Bedeutung der christlichen Königreiche Nubiens schon lange bekannt. Ihr genaueres Studium erschwerte und erschwert allerdings die geringe Zahl Originalquellen in den in Nubien gebräuchlichen Schriftsprachen, dem Griechischen, dem Koptischen und dem Altnubischen als eigentlicher, nationaler Schriftsprache.

So war es von vornherein abzusehen, daß die von Erich Dinkler gefundenen Fragmente in diesen drei Sprachen<sup>3</sup> von erheblichem Werte sein würden. Allerdings sind zu ihrer vollen Erschließung Paralleltexte erforderlich, über die wir noch nicht verfügen. Erst dann wird man sie ganz würdigen und zugleich etwas über die Bedeutung und Verbreitung der in Frage stehenden Texte und Formulare sagen können. 1969 — im Rahmen des I. nubilogischen Colloquiums zu Essen — haben wir die Fragmente vorgestellt und für die weitere Forschung zugänglich gemacht<sup>4</sup>. Die ersten beiden Textgruppen sind seitdem so weit publiziert, daß einer Würdigung und Weiterarbeit keine Schwierigkeiten entgegenstehen. Bei der dritten Gruppe war das

---

<sup>1</sup> Einen genauen Überblick über die durchaus alten Anfänge (14. Jahrhundert!) und die Ausweitung der Forschung im 20. Jahrhundert bietet Jean Simon, S.J.: *L'inventaire des monuments de la Nubie médiévale*, in *Orientalia*, Nova Series, Vol. VI (Roma 1937), pp. 360-379.

<sup>2</sup> Cf. C. Detlef G. Müller: *Gründung der Gesellschaft für nubische Studien*: II. nubilogisches Colloquium in Warschau, in *OrChr* 57 (1973) 178-181. — Idem: III. nubilogisches Colloquium in Chantilly, in *OrChr* 60 (1976) 172-175.

<sup>3</sup> Allgemein jetzt mit Plänen, Abbildungen und Literaturhinweisen Erich Dinkler: *Deutsche Ausgrabungen im sudanischen Niltal 1967-1969*, in *Heidelberger Jahrbücher*, Vol. XVIII (Berlin-Heidelberg-New York 1974), pp. 1-21.

<sup>4</sup> C. Detlef G. Müller: *Deutsche Textfunde in Nubien*, in Erich Dinkler: *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit*, Recklinghausen 1970, pp. 245-258 (Anmerkung 13 auf p. 252 muß es Zeile 5 »Tagesordnung« heißen; auf p. 256, Zeile 9 »in spite«, Zeile 13 »formulary«, Zeile 23 »de l'île Sunnarti«).

noch nicht der Fall. Das soll nun von diesen *ergänzenden Bemerkungen* in erster Linie geleistet werden.

Bei der ersten Gruppe (Tafel XIII) handelt es sich um 4 Fragmente von einer koptischen Urkunde<sup>5</sup>. Sie wurden 1969 in der befestigten Siedlung Kulb gefunden und von uns gegen die Jahrtausendwende datiert<sup>6</sup>. Sehr vorsichtig schlossen wir aus den unvollständigen Resten auf eine Schenkung von Ländereien und Klauseln für die Sicherstellung und den Unterhalt der Angehörigen, machten aber zugleich auf das Hypothetische unserer These aufmerksam. Erschwert wird die Beurteilung zudem durch die trotz aller Bemühungen verschiedener Forscher noch immer recht unzureichende Kenntnis der koptischen Rechtsurkunden und ihrer Formulare. Unseren damaligen ausführlichen Erwägungen, auf die wir hier verweisen<sup>7</sup>, haben wir daher auch keine neuen Erkenntnisse hinzuzufügen. Die Urkunde kann unseres Erachtens nur aus dem kirchlichen Bereich stammen. In Ägypten spiegelt sich — wie Steinwenter nachgewiesen hat<sup>8</sup> — in den koptischen Urkunden fast nur das Rechtsleben des Dorfes und seiner Verwaltung, sowie die Rechtsverhältnisse der Klöster und kirchlichen Einrichtungen. Auf der Ebene der Gau- und Provinzialverwaltung sowie der staatlichen Gerichtsbarkeit wurde hingegen überwiegend in griechischer und arabischer Sprache beurkundet. Es wäre zu untersuchen, ob auch in Nubien die staatliche Verwaltungssprache Griechisch war oder doch eher Koptisch<sup>9</sup>.

Der Ausgräber Erich Dinkler hat auf Grund unserer Lesung der Fragmente nun wiederholt die Frage ventilert, ob man es bei der Festung Kulb nicht mit einem Kloster zu tun habe<sup>10</sup>. Die Ausgrabung hat diese Frage leider nicht endgültig klären können. Ohne Zweifel gab es nubische Mönche<sup>11</sup>. Ob es in Nubien selbst große, festungsartige Klöster im ägyptischen Sinne gegeben hat, entzieht sich unserer Kenntnis, ist aber möglicherweise zu bezweifeln. Jedenfalls fiel bereits Jean Simon die geringe Anzahl von

<sup>5</sup> Muller, l.c. (Anmerkung 4), p. 257, Abbildungen 204-207.

<sup>6</sup> Muller, l.c. (Anm. 4), pp. 245-250 (mit Transkription und Übersetzungsversuch). — Nach Artur Steinwenter: *Das Recht der koptischen Urkunden*, München 1955 (= *Handbuch der Altertumswissenschaft*, X. Abteilung, 4. Teil, Vol II), p. 2, gibt es koptische Rechtsurkunden vom 6. bis zum 10. Jahrhundert. Natürlich geht der Autor hier ganz von Ägypten aus. Nubien lag infolge der bisher weithin fehlenden Überlieferung nur am Rande seines Gesichtsfeldes (cf. etwa p. 11<sup>11</sup>).

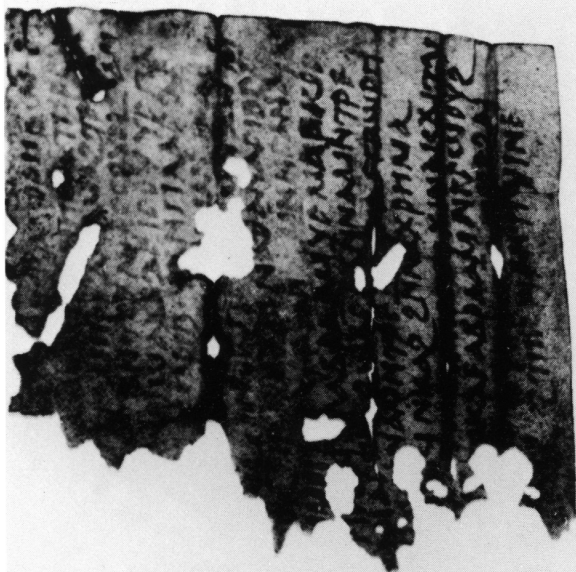
<sup>7</sup> L.c. (Anm. 4), insbesondere pp. 246-248.

<sup>8</sup> L.c. (Anm. 6), p. 3.

<sup>9</sup> Das starker als gemeinhin in Oberägypten üblich Griechisch beeinflusste Formular unserer koptischen Urkunde (Muller, l.c. [Anm. 4], p. 246) könnte durchaus auf eine griechische Verwaltungssprache hindeuten neben der koptischen Kirchensprache.

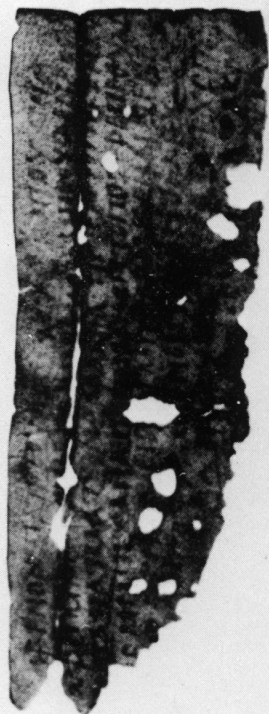
<sup>10</sup> Zuletzt in den *Heidelberger Jahrbüchern* (cf. Anm. 3), pp. 16-18.

<sup>11</sup> Cf. auch Walter Ewing Crum: *A Nubian Prince in an Egyptian Monastery*, in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, London 1932 (Egypt Exploration Society), pp. 137-148.



Frqm. 2

Frqm. 1



Frqm. I



Frqm. II







Frgm. 5



Frgm. 2



Frgm. 3

Frgm. 4



Frgm. 7



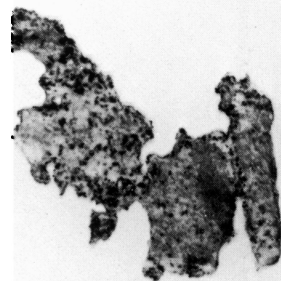
Frgm. 6



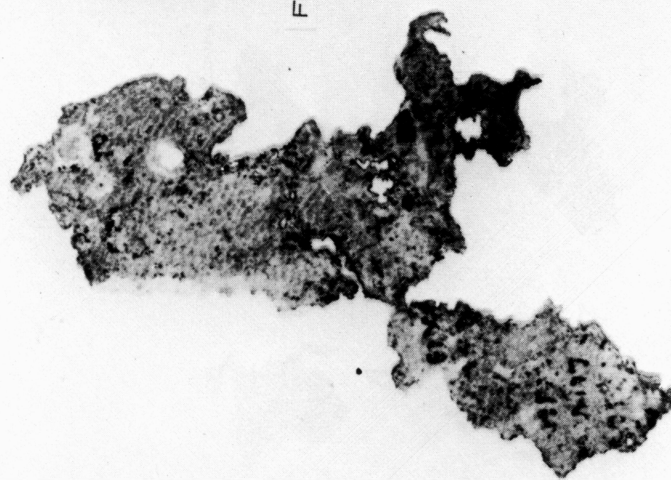
Frgm. 8



Frgm. 9



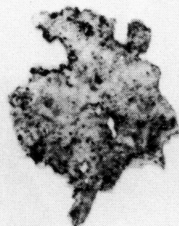
Frgm. 1



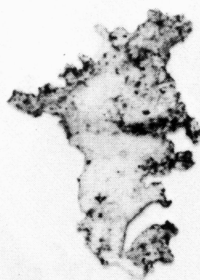
Frgm. 2



Frgm. 3



Frgm. 4



Frgm. 5

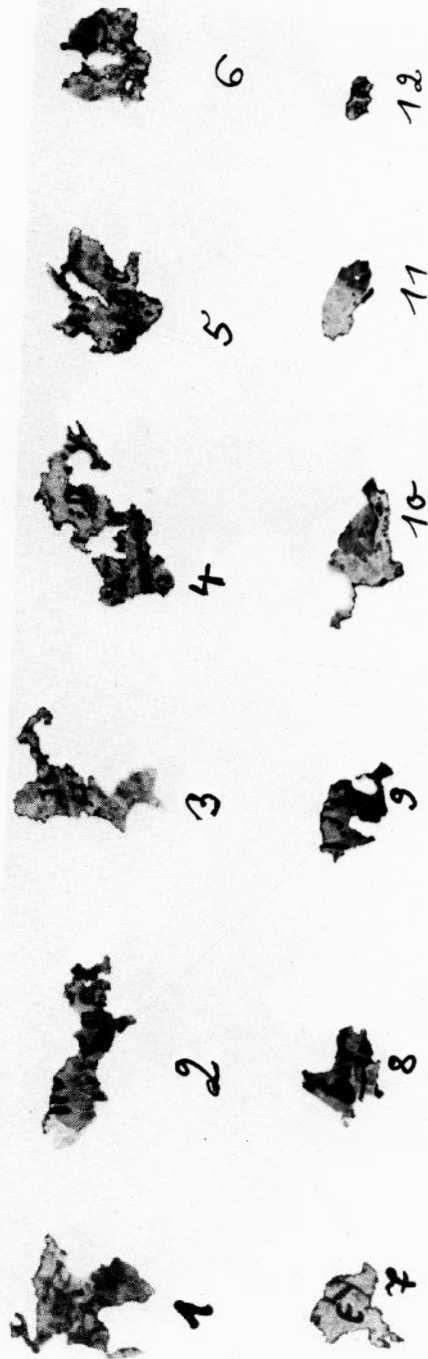
Frgm. 6



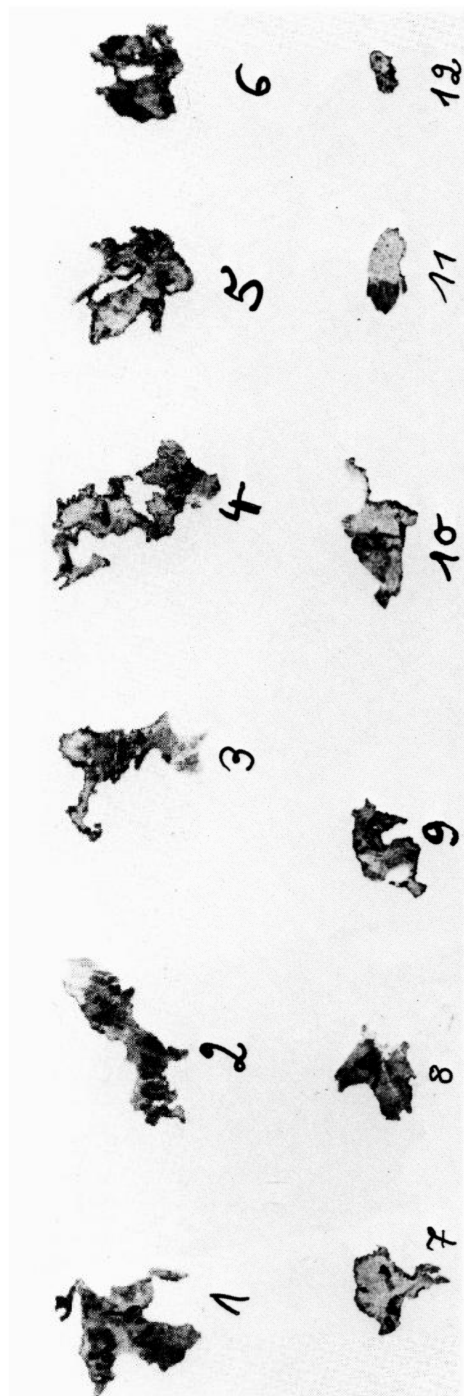
Frgm. 7



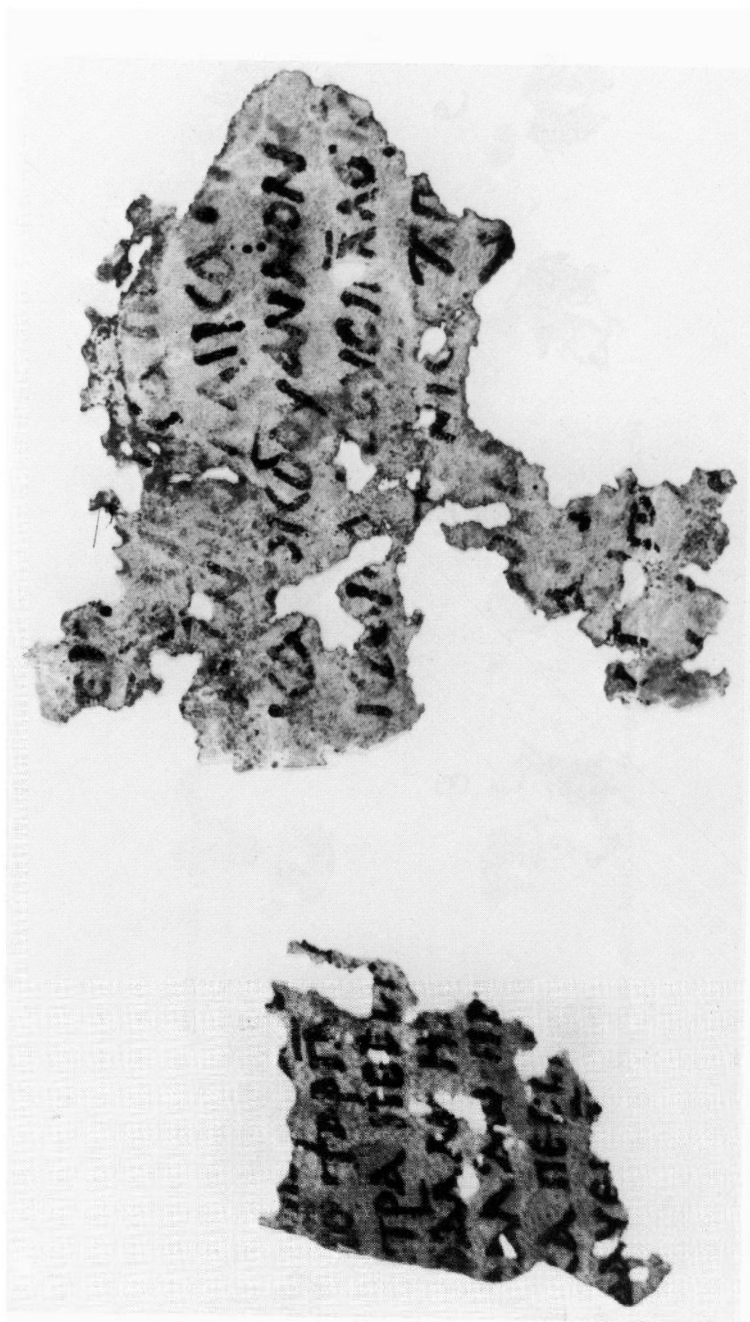
Frgm. 8



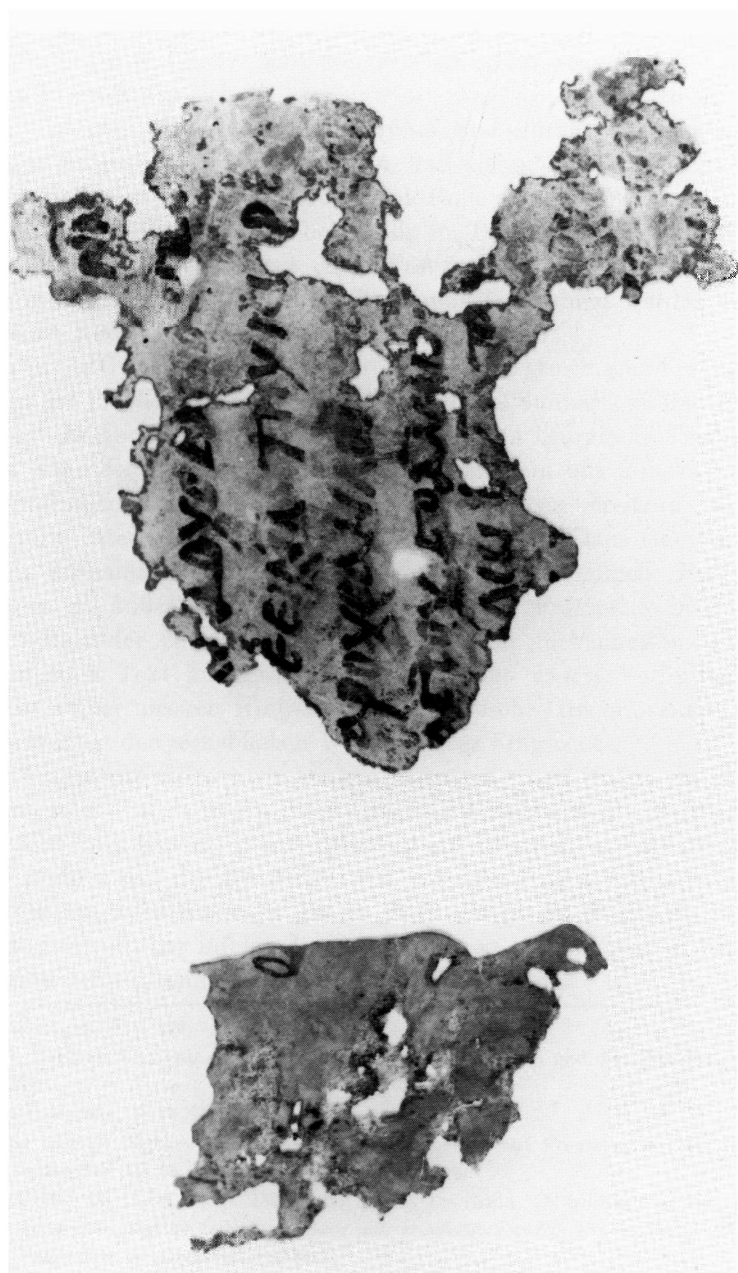
*Fragmente eines koptischen Anaphorenformulars aus Sunnari (Recto).*



*Fragmente eines koptischen Anaphorenformulars aus Sunnarti (Verso).*



Links Koptische Urkunde (Recto). Rechts Fragmente eines altnubischen Perikopenbuches(?) (Recto [richtig verso]); beide aus Sumari.



Links . Koptische Urkunde (Verso). Rechts : Fragment eines alinubischen Perikopenbuches(?) (Verso [richtig recto]); beide aus Sumarti.

Klosterruinen in Nubien auf<sup>12</sup>. Von einem großen nubischen Mönchsvater wissen wir bisher nichts. Man könnte aber annehmen, daß die Festungen immer oder oft zugleich Klöster gewesen sind. Im Gegensatz zu Ägypten waren die nubischen Königreiche durch und durch christlich-einheitlich geprägt. Daher ist sogar anzunehmen, daß die gebildeten Mönche teilweise auch in der staatlichen Verwaltung eine Rolle spielten. Wir tapen ja über die innere Struktur Nubiens noch völlig im Dunkeln. So könnte man auch sagen »Kloster und Festung« oder »Festung und Kloster«. Weitere Ausgrabungen und hoffentlich auch Textfunde in Nubien werden uns einer generellen Klärung derartiger Fragen näher bringen.

Die zweite Gruppe (Tafel XIV und XV) umfaßt griechische Fragmente, die 1968 in der Prothesis der Kirche auf der Nilinsel Sunnarti an das Tageslicht kamen<sup>13</sup>. Es handelt sich ohne jeden Zweifel um liturgische Texte, die wir in die Nähe der Eucharistie rückten, um dann ein uns unbekanntes Anaphorenformular zu vermuten. Diese Fragmente haben bereits in der weiteren Forschung Interesse gefunden. Hans Quecke<sup>14</sup> und Klaus Gamber<sup>15</sup> haben sich in Zusammenarbeit dieser Bruchstücke angenommen. Es ist ihnen gelungen, die äußerlich nicht zusammenfügbaren Fragmente in eine Beziehung zueinander zu setzen und so einen sehr lückenhaften, aber doch fortlaufenden Text zu gewinnen. Er bestätigt unsere Vermutung. Auch nimmt Gamber unseren Hinweis auf die koptische Gregoriosanaphora auf<sup>16</sup> und bekräftigt den »verheblchen Wert«<sup>17</sup> dieser Fragmente.

Die Fragmente mögen, wie Dinkler vermutet<sup>18</sup>, auf Holztafeln aufgeklebt gewesen sein — eben wegen ihrer zentralen Bedeutung für die Eucharistiefeier. Allerdings handelt es sich nicht um ein ursprünglich einseitig beschriebenes Blatt<sup>19</sup>. Auf der Rückseite sind verschiedentlich rote oder schwarze Schriftspuren zu erkennen<sup>20</sup>. Dieser Text dürfte als unwichtig betrachtet worden sein und hat infolge des Aufklebens so gelitten, daß er nicht mehr entziffert werden kann. Soweit die zweite Textgruppe.

<sup>12</sup> L.c. (Anm. 1), p. 376.

<sup>13</sup> Cf. Muller, l.c. (Anm. 4), pp. 251-254 (mit Transkription) und die Abbildungen 208-216 auf p. 257.

<sup>14</sup> In *Orientalia*, Nova Series, Vol. XL (Roma 1971), p. 368.

<sup>15</sup> Zur Liturgie Nubiens, Teile eines Eucharistiegebets auf Fragmenten eines Pergamentblattes vermutlich des 10. Jh., in *Ost* 20 (1971) 185-188.

<sup>16</sup> Muller, l.c. (Anm. 4), p. 252. — Gamber, l.c. (Anm. 15) gibt auf p. 187 unser Zitat aus der Gregoriosanaphora teilweise wieder und konstatiert auf p. 188 auffällige Beziehungen unserer Fragmente zur Gregoriosanaphora.

<sup>17</sup> Muller, l.c. (Anm. 4), p. 253.

<sup>18</sup> L.c. (Anm. 3), p. 18.

<sup>19</sup> Dinkler, l.c. (Anm. 3), p. 18. — Gamber, l.c. (Anm. 15), p. 186.

<sup>20</sup> Verzeichnis der Fragmente mit Schriftspuren auf der Rückseite bei Muller, l.c. (Anm. 4), p. 253.

Die dritte Gruppe von Texten umfaßt Fragmente unterschiedlicher Herkunft<sup>21</sup>: Bei den zwölf winzigen Fragmenten hatten wir bereits 1969 an ein Anaphorenformular gedacht<sup>22</sup>. Die leider außerordentlich kleinen Fragmente (Tafeln XVI und XVII) sind auf der Rectoseite rot und schwarz beschrieben. Im einzelnen sind hier folgende Textreste erkennbar:

1. = Ganz links rote Farbspuren, dann ein Zwischenraum und weiter in rot **ⲧϢ**. Auf der zweiten Zeile folgen weiter in rot zwei unleserliche Buchstaben (**ⲕⲡ** ?) und dann ein **ⲁ**.
2. = Schwarz geschrieben erkennt man **ⲁⲟⲉϢ** (davor, darüber und darunter weitere schwarze Schriftreste).
3. = Ganz in rot **ⲕⲓϢ** und Reste einer Hasta (vielleicht **ⲓ** ?). Auf der zweiten Zeile ist ebenfalls in rot **ⲙ** erkennbar, von Buchstabenresten flankiert.
4. = Das Fragment ist ganz in rot beschrieben und zeigt hinter einem Doppelpunkt ein unleserliches Buchstabenkonglomerat (Koptisch **ⲉⲓⲱ** ließe sich vermuten, wenn auch nicht beweisen). Auch die zweite Zeile ist unleserlich. Unter ihr folgt noch ein roter Strich.
5. = Dieses ebenfalls ganz in rot beschriebene Fragment ist in der ersten Zeile unleserlich (am Schluß möglicherweise ein **ⲁ**). Die zweite Zeile zeigt **ⲁⲟⲉ** und davor und dahinter weitere Buchstabenreste.
6. = Dieses Fragment zeigt schwarz ein **ⲱ** (ist also Koptisch), sowie weitere schwarze Schriftspuren.
7. = Man erkennt ein rotes **ⲉⲓ** und darüber und darunter weitere rote Schriftspuren.
8. = Man erkennt ein schwarzes **ⲁ** und darüber einen roten, schwarz nachgezogenen Punkt und darüber schwarze Textspuren. Unter dem **ⲁ** findet sich ein treppenartiger roter, schwarz nachgezogener Strich und darunter rote Textspuren.
9. = Über einem schwarzen **ⲙ** finden sich weitere schwarze Schriftspuren.
10. = Links unter dem Arm befinden sich rote Farbspuren. Sonst ist keine Schrift erkennbar.
11. = Das Fragment zeigt lediglich rechts unten schwarze Schriftspuren.
12. = Das Fragment zeigt rechts eine schwarze Schriftspur.

Die altnubische Sprache dürfte bei diesen Fragmenten von vornherein ausscheiden. Sind unsere Lesungen des Buchstabens **ⲱ** auf den Fragmenten 4 und 6 richtig, dann kann es sich nur um einen koptischen Text handeln. An die offizielle, mittelalterliche koptische Liturgie in bohairischer Sprache

<sup>21</sup> Müller, l.c. (Anm. 4), p. 255 mit Bild 203 auf p. 257 und allen Abbildungen auf p. 258.

<sup>22</sup> Müller, l.c. (Anm. 4), p. 255.



ist wohl kaum zu denken — eher an ein älteres Formular in saïdischer Zunge.

Auf den allerdings stark verschmutzten Rückseiten finden sich nun auch hier nur Buchstabenreste und zwar :

1. = 1. Zeile  $\alpha$   $c$  (oder  $\epsilon$ ), davor und dahinter schwarze Reste (vielleicht  $\tau$  am Schluß); 2. Zeile  $\lambda o$  und links unten Reste der dritten Zeile. Alles in schwarz.
2. = Schwarze Buchstabenreste. In der ersten Zeile ist  $n$  erkennbar<sup>23</sup>.
3. = Unleserliche schwarze Buchstabenreste.
4. = Unleserliche schwarze Buchstabenreste (rechts unten steht möglicherweise  $\epsilon n$  ?).
5. = Schwarze Buchstabenreste. Oben ist  $ic$  (oder  $\kappa$  ?) erkennbar.
6. = Schwarze Schriftspuren.
7. = Schwarze Buchstabenreste.
8. = Links ist der Rest eines schwarzen Striches erkennbar.
9. = Schwarze Schriftspuren.
10. = Rechts unten eine schwarze Schriftspur. Die auf der Photographie nach oben gehenden Schriftspuren sind in Wirklichkeit dort klebender Sand.
11. = Ohne Schriftspuren.
12. = Schriftspuren nicht erkennbar.

Im Vergleich zu der Vorderseite sind hier also deutlich dürttigere Schriftreste zu bemerken — ähnlich wie auf den griechischen Fragmenten. Auch diese Texte stammen aus der Prothesis der Kirche von Sunnarti. Auch sie könnte man sich auf eine Holztafel aufgeklebt denken. Sie wären dann ebenfalls ein Anaphorenformular für die Eucharistiefeier. Wir möchten sogar annehmen, daß es sich hier um die Übersetzung dieses griechischen Formulars handelt. Natürlich stammt diese Übersetzung dann aus Oberägypten und war im Zuge der Zurückdrängung der griechischen Liturgiesprache angefertigt worden, um dem Volke das Verständnis zu erleichtern. Die nubische Kirche übernahm sicher ganz automatisch die Formulare aus Ägypten. Zunächst muß alles natürlich noch hypothetisch bleiben. Doch wäre dieses Nebeneinander von griechischem und koptischem Formular auch für Ägypten interessant, da man derartiges unseres Wissens auch in Ägypten bisher noch nicht in situ gefunden hat. Doch mag es einem Forscher mit fortune gelingen, einmal den vollständigen Text dieses Formulars zu erstellen. Dann dürfte es selbst auf Grund dieser wenigen Buchstabenreste möglich sein, unsere koptischen Fragmente einwandfrei zu identifizieren.

<sup>23</sup> Die Verschiebung der Schriftrichtung zwischen der Recto- und der Versoseite ist nicht ganz so stark, wie von uns (L.c. [Anm. 4], p. 255) gerade in Bezug auf Fragment 2 behauptet. Es ist zu beachten, daß die Fragmente anlässlich der Photographie nicht völlig gerade lagen.

Das größte, 1968 in der Prothesis der Kirche von Sunnarti gefundene Fragment ist in altnubischer Sprache abgefaßt<sup>24</sup>. Es handelt sich leider um den einzigen erhaltenen Rest einer Handschrift. Das ist um so bedauerlicher als der geringe Bestand altnubischer Handschriften dringend nach weiteren Ergänzungen verlangt.

Der Text auf der jetzigen Rectoseite (Tafel XVIII) lautet<sup>25</sup> :

1. ]εΙ[
2.        ][-].τλ.[N]καπ[λ][-][
3. ]...[- — ]N·K[-]λλικα[τ][
4. ...κα[-]οκδοϋαννον ...[
5. ]... καλ.N.[-].λ.[-].C.οϋci[τ]λλο·κ[
6.                        ]... Nκ[-]τ[-][
7.                        ]λ[
8.                        ]λ·<sup>26</sup>.[
9.                        ][-][[-]ro[
10.                      ][- — — —][

Der Rest auf Zeile 2 wäre mit »Seine Speise« zu übersetzen. Auf Zeile 3 kann κελλι im Direktiv gestanden haben : Wie, gleich, entsprechend<sup>27</sup>. Am Schluß von Zeile 4 muß man an vorhergehendes N assimiliertes λον (und, auch, aber) vermuten. Davor muß ein Verbalthema gestanden haben mit dem Suffixpronomen der 3. Person Pluralis (subjunctiv) : λN. Das vorhergehende οϋ könnte man mit Zyhlarz der Modalkonjugation im Perfekt zuschreiben<sup>28</sup>. Das δ müßte dann ein plurales Objekt bezeichnen,

<sup>24</sup> Cf. Müller, l.c. (Anm. 4), pp. 255, 258.

<sup>25</sup> Zeichenerklärung :

] - - [ = Die links und rechts weggebrochenen Zeilenenden.

... = Unbeschriebene Stelle.

[-] = Loch im Beschreibstoff.

[.] = Schwer leserliche Stelle.

·, = Defekter, aber noch lesbarer Buchstabe.

<sup>26</sup> Dieser Punkt vor dem scharzen Haken weist eine nur mit der Lupe zu erkennende rote Farbspur auf.

<sup>27</sup> Cf. dazu Ernst Zyhlarz : Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Leipzig 1928/Nendeln (Liechtenstein) 1966 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Vol. XVIII/1), p. 90 = § 238.

<sup>28</sup> L.c. (Anm. 27), p. 61 = § 158.

während davor ohne Zwischenvokal das Verbum stünde. Ob οκ (rufen, nennen) oder eine Verbindung damit anzunehmen ist, muß offenbleiben. Die restlichen Zeilen sind leider so zerstört, daß ihnen kein Sinn mehr abzugewinnen ist. Lediglich am Ende von Zeile 5 ist man versucht an τᾱλ (Gott, Herr) zudenken, ohne daß aber Sicheres auszumachen wäre.

Links scheint der Rand gewesen zu sein, so daß wir die Zeilenanfänge vor uns hätten. Dann handelte es sich hier nicht um die Recto-, sondern um die Versoseite. Die bisher als Verso bezeichnete Seite wäre dann Recto. Sie weist in der Tat rechts den Rand auf. Der Text ist hier besser lesbar und lautet (Tafel XIX)<sup>29</sup> :

1. ]<sub>1</sub>γ<sub>1</sub>  $\overline{n\lambda}$ [
2. ]<sub>1</sub> <sup>$\kappa$   
oder</sup>λ<sub>1</sub>[-]ΔΟΥCεΑΝΑ'εΑ<sub>1</sub>...[
3. ]εΕΙ $\overline{n\lambda}$  ΤΗγΚΙ[-]ρε...[
4. ]<sub>1</sub>τ<sub>1</sub>αρογCΑΝλΩ[-]τλ[-]α...[
5. ]<sub>1</sub>τ<sub>1</sub>α $\overline{C\sigma\gamma}$  εΟΔ $\overline{N\eta\eta\sigma}$ ·[
6. ]λω[·κ $\overline{-}$ ] τλ[
7. ][[- -][
8. ]ογ[
9. ]ο τηγ[
10. ][[- - -ι][

Auf Zeile 4 ist das  $\omega$  rot ausgemalt. Die Hasta auf Zeile 10 ist als rote Farbspur zu charakterisieren.

Auf Zeile 2 dürfte ein Verbum gestanden haben mit der Endung **ανα** der 3. Person Pluralis. Davor steht aber kein **ς**, sondern **ς**, das eigentlich ein Verbum incohativum anzeigt. Über das Verbum selbst ist nichts auszumachen. Am Schluß der Zeile liest man **ςα** (Sohn). Würde man zu Beginn der 3. Zeile **τ** ergänzen, erhielte man das Verbum **τῆε** (hoffen), in der 2./3. Person Singularis (emphaticus) im Präsens. **τῆκ** (ι[—]) heißt möglicherweise »schützen«, wenn man an das mit — **αερ** gebildete Abstraktum **τῆκαερ** im sogenannten Staurostext, Vers 70<sup>30</sup>, denkt, das Griffith

<sup>29</sup> Für die Zeichenerklärung cf. Anmerkung 25.

<sup>30</sup> Edidit F. Ll. Griffith: *The Nubian Texts of the Christian Period*, Berlin 1913 (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1913, Philosophisch-historische Classe, Nr. 8), pp. 46 (Vers 39), 50 (Vers 39) nach Berlin Ms. Orient. Quart. 1020. — E. Zyhlarz, l.c. (Anm. 27), p. 165. — Zu Griffith, cf. auch die Rezension von Paul van

mit »protection(?)«<sup>31</sup> und Zyhlarz mit »Munt, Schutz«<sup>32</sup> wiedergibt. Das Verbum stünde dann in der 1. Person Sing. emph. des Präsens. Zeile 4 dürfte zu Beginn ein  $\tau$  fehlen, von dem noch ein Teil des rechten Querbalkens erhalten ist.  $\tau\alpha\rho\omicron\upsilon$  heißt segnen. Es stünde wohl im Präteritum (3. Pers. Plur. subj.) mit deiktischem  $\lambda\omega$  am Schluß. Auch vor Zeile 5 fehlt zu Beginn ein  $\tau$ , wie der Rest und die Übersetzung zeigen. Diese Zeile ist als einzige völlig unproblematisch und bedeutet übersetzt: »Im Namen Gottes«. Die restlichen Zeilen ergeben keinen lesbaren Text.

Wie oben angegeben, verfügen beide Seiten über geringe rote Farbspuren. Meine damalige Charakterisierung als Prachthandschrift<sup>33</sup> kann aufrechterhalten werden. Ob es sich aber um ein biblisches Lektionar handelt<sup>34</sup>, bleibt unklar. Ein neutestamentlicher Text scheint jedenfalls nicht vorzuliegen. Es könnte auch ein Perikopenbuch für die Lesungen aus der Kirchengeschichte, also die Märtyrerberichte sein; nämlich ein Synaxarion. Auch Lesungen aus Predigten der Väter wären denkbar.

Der letzte Text aus der Prothesis schließlich ist — wie von uns bereits früher vermutet — als Koptisch zu bezeichnen<sup>35</sup>. Leider handelt es sich auch hier nur um ein Fragment, das keinen vollständigen Text zu bieten vermag. Es ist offenbar nur auf einer Seite beschrieben. Die Rückseite ist durch Wurmfraß stark beschädigt. Doch wies sie sicher nur einen Vermerk über den Inhalt auf, wie bei juristischen Urkunden üblich — denn um eine solche dürfte es sich handeln<sup>36</sup>. Das magere  $\omicron$  mag der Rest dieses Inhaltsvermerks sein (Tafel XIX).

Der Text lautet (Tafel XVIII)<sup>37</sup>:

Cauwenbergh, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Vol. XVI (1921), pp. 116-118; und allgemein H. Junker: Die neuentdeckten christlichen Handschriften in mittelnubischer Sprache, in *OrChr* 6 (1906) 437-442.

<sup>31</sup> L.c. (Anm. 30), p. 119.

<sup>32</sup> L.c. (Anm. 27), p. 165 (Anmerkung 1 zu Vers 70).

<sup>33</sup> L.c. (Anm. 4), p. 255.

<sup>34</sup> L.c. (Anm. 4), p. 255: Der rote, schräg nach oben weisende Doppelstrich kommt jedenfalls nicht vor.  $\mathbf{l}$  und die Hasta von  $\mathbf{K}$  am Ende von Zeile 3 der jetzigen Rectoseite hatten wir fälschlich als solchen angesehen. Sie sind außerdem nicht rot geschrieben.

<sup>35</sup> L.c. (Anm. 4), pp. 255 und 257 (Abbildung 203). Die inzwischen erfolgte Reinigung von dem dort klebenden Sande hat zwar ergeben, daß kein  $\mathbf{\Gamma}$  vorkommt (er handelt sich lediglich um  $\mathbf{T}$  mit der Hasta des in der Zeile darüber stehenden  $\mathbf{P}$ ), dennoch scheint uns keine andere Sprache zuzutreffen. Das  $\mathbf{Q}$  in Zeile 7 wies überdies auf einen koptischen Text hin (es scheint uns wahrscheinlicher zu sein als das eventuell zu vermutende  $\mathbf{Y}$ ).

<sup>36</sup> Cf. A. Steinwenter, l.c. (Anm. 6), p. 16.

<sup>37</sup> Diese Lesung verbessert die Angaben von Essen (l.c. [Anm. 4], p. 255). Es ist zu beachten, daß die damalige Zeile 1 jetzt erst Zeile 2 ist und weiter entsprechend. Auch ist hier jetzt eine volle Transkription versucht und nicht nur ein Bericht über den damals lesbaren Teil. Der folgende Kommentar ist in Verbindung mit den damaligen Hinweisen zu benutzen.

1.        ] [ — — ] . ρ . [ — — ] [
2.        ] ο τ α ρ π̄ [
3.        ] τ ρ α π ε ς . ς τ . [
4.        ] ο α λ λ [ — ] η [ — ] [
5.        ] [ ο ] . λ . λ Δ . ω . π [ λ ] [
6.        ] [ κ ] , λ π ε ς . ς τ . [
7.        ] λ λ . q . ε [ ι ] [ — — ] [

Auf Zeile 2 kann man an τωρπ (ergreifen, rauben) denken. Möglicherweise hängt an dem π von τωρπ auf dem Fragment noch ein kleines λ. Ohne den ganzen Text ist es aber nicht deutbar. In Zeile 3 und 6 findet sich jeweils der masculine Possessivartikel mit dem suffigierten Personalpronomen der 3. Person sg. fem. Das folgende Nomen scheint jeweils gleich zu beginnen. Man ist versucht, an *στειωζε* zu denken von *σωτ* und *ειωζε*. Das wäre ein Landmaß. Allerdings ist *στειωζε* offenbar Femininum. Doch wären hier wohl Variationsmöglichkeiten. Dann hätten wir eine Urkunde über Felder in den Händen. In der Tat würde man so etwas auch in einer Kirche vermuten. Felder und Naturalabgaben spielen für die Kleriker natürlich die entscheidende Rolle. Vielleicht waren hier Abgaben bestimmter Felder festgelegt. Mehr kann man aus diesem kleinen Rest nicht ersehen<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Dem Ausgräber, Prof. D. Erich Dinkler, D.D., sei auch hier nochmals herzlich für die unbefristete Überlassung der Originale der hier ausführlich behandelten dritten Textgruppe aus der Prothesis der Kirche von Sunnarti gedankt. Auf diese Weise konnten die Lesungen an verschiedenen Stellen verbessert werden, wenn auch wegen der vielen Löcher und Bruchstellen noch manche Unsicherheit bleibt.

# Sulaïmān al-Ġazzī, évêque melchite de Gaza (XI<sup>e</sup> siècle) <sup>1</sup>

par

Mgr JOSEPH NASRALLAH

## 1. Vie :

Aucune œuvre historique ne donne le moindre renseignement sur cet évêque, poète et théologien. Macaire Za'im l'ignore dans sa nomenclature<sup>2</sup> (il est vrai très incomplète) des écrivains melchites, comme dans son *Synaxaire* des saints du patriarcat d'Antioche<sup>3</sup>. Les auteurs modernes qui en ont parlé ne sont même pas fixés sur le siècle où il a vécu. Son œuvre permettrait-elle d'aider à dégager quelques traits de sa personnalité ou du moins à fixer son époque ? Précisément, c'est cette même œuvre qui a autorisé ces auteurs à tirer des conclusions diamétralement opposées. Essayons de la réexaminer.

Elle est de deux sortes, l'une poétique et l'autre théologique.

D'abord son nom. Son *dīwān* qui nous est parvenu en de nombreux exemplaires l'appelle الشيخ الفاضل العالم الكامل سليمان الحكيم ابن الحسن الغزي رضي الله عنه — قدس الله روحه ونور ضريحه : الشيخ الجليل العالم الفضيل الرئيس الحكيم الشيخ العالم سليمان بن حسن الغزي عليه الرحمة والرضوان اعاد علينا فضائله وعلومه ويفهمنا قصائده ومنظومه.

Tous qualificatifs qui indiquent le respect et la considération dont il était entouré après sa mort. Son prénom est donc Sulaïmān, le qualificatif *al-ḥakīm* doit être pris dans le sens de *sage* et n'indique pas la profession médicale. Son père se nommait Ḥasan. Cependant dans le *Ḥarissa* 48 (XV<sup>e</sup> ou XVI<sup>e</sup> s.) qui donne une partie de son œuvre théologique, il est appelé (p. 190) *Sulaïmān ibn Sulaïmān Ḥasan al-Ġazzī*; détail de peu d'importance, son père aurait pu avoir deux prénoms et en second lieu,

<sup>1</sup> Isa Ma'lūf, *al-Muṭrān Sulaïmān al-Ġazzī*, in *an-Ni'ma*, 1910, t. I, pp. 620-628; L. Cheikho, *Šu'arā' an-Naṣrānīya ba'd al-Islām*, Beyrouth, 1924, pp. 400-424; *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth, 1924, p. 155; GCAL II 84-86; E. Khalifé, *Note sur un manuscrit du poète arabe chrétien Sulaïmān ibn al-Ġazzī*, in *Melto* 2 (1966) 159-162 (en dehors de la description d'un témoin manuscrit du *dīwān*, l'article n'ajoute rien de nouveau aux auteurs cités).

<sup>2</sup> Préface de son ouvrage encore manuscrit *an-Naḥla*.

<sup>3</sup> *Br. Mus. Add.* 9965.

il arrivait, comme de nos jours d'ailleurs, que père et fils portent le même. On peut envisager aussi une erreur de copiste. Ḥasan est l'un des prénoms spécifiquement arabes, mais non nécessairement musulmans que portaient indifféremment les croyants des deux religions. Ma'lūf<sup>4</sup> et Cheikho<sup>5</sup> s'appuient en plus de son nom, pour soutenir que Sulāimān est un converti de l'Islam, sur le fait que, dans plusieurs poésies, il déplore son passé<sup>6</sup>, et verse des larmes sur ses égarements. On peut être chrétien, de souche chrétienne, et passer sa vie dans la dissipation. L'on peut également connaître les doctrines d'une autre religion, les critiquer<sup>7</sup>, sans pour cela qu'il s'agisse de réminiscences d'une croyance à laquelle on aurait déjà appartenu. La *nisba* al-Ġazzī donne à penser que Sulāimān naquit à Gaza ou que sa famille en était originaire. Les chrétiens étaient encore nombreux dans cette ville au Moyen-Age.

Le rite auquel appartenait Sulāimān ressort clairement de plusieurs passages de son *dīwān* comme de ses traités d'apologétique. Il appartenait à l'Église melchite; aucun auteur ne le conteste d'ailleurs.

Son *dīwān* nous permet de connaître qu'il était marié, avait un enfant unique. La mort de son fils âgé de 20 ans, laissant un petit garçon qui mourut en bas âge, dicta à Sulāimān une belle élogie et de nombreux vers qui témoignent d'une délicatesse et d'une sensibilité très fines. Il était d'une situation très aisée, puis eut des revers de fortune. Sur le tard de sa vie, vers les quatre-vingts, après le décès de sa femme, il embrassa la vie monastique, puis devint évêque de Gaza<sup>8</sup>. Il mourut avancé en âge; au moment où il composa l'élogie sur la mort de son fils, il avait quatre-

<sup>4</sup> Cf. Ma'lūf, *art. cit.*

<sup>5</sup> Cheikho, *Šu'arā'*, p. 401.

<sup>6</sup> Texte in Cheikho, *Šu'arā'*, pp. 401-402.

<sup>7</sup> Vers cités in Cheikho, p. 402. Les deux vers suivants peuvent apporter la preuve que Sulāimān fut baptisé avant sa vie orageuse :

خطائي بين اولاد الزوان بجلال كسوته كساني	بنوا امي عسى ان تستغفروا لي فقد نجست ثوب القدس جهلا
---	--

<sup>8</sup> Les vers qui font allusion à tous ces points ont été cités par Cheikho *Šu'arā'*, p. 403. Son caractère épiscopal est indiqué dans deux vers de ses poésies :

مما يقوله في الكتاب الاسقف وهو الاغر الاشرف	يا بيعة الله اسمعي فهو المخاطب عن مسيح الله في ناموسه
--	--

Ou encore :

وما خصصت بقولي منها قوما شرحا في العلم منشورا ومنظوما ومن يكذب قولي كان محروما	كشفت للناس حالا كان مكتوما لكن شرحت لبيعات المسيح بها يصدق الله من يصدقني
--	---

vingts ans. Est-il mort martyr du fait de l'Islam? Ma'lūf<sup>9</sup>, et Cheikho<sup>10</sup> après lui, l'affirment. Il a certainement dans ses poésies des passages dans lesquels il désire la mort pour sa foi; peut-on les considérer comme prémonitoires? L'historien exige des preuves plus apodictiques. L'idée du martyr a effleuré la pensée de plus d'un chrétien vivant dans un pays multiconfessionnel, sans que son désir soit exaucé, d'autant plus que Sulaïmān n'attaque pas l'Islam dans ses écrits, contrairement à d'autres controversistes chrétiens qui n'ont jamais été molestés pour cela. Aucun synaxaire particulier à l'Église melchite contemporain ou postérieur à Sulaïmān<sup>10bis</sup> ne le mentionne parmi les martyrs ou les saints. Quant à l'expression نور الله ضريحه accolée parfois à son nom par les copistes, elle peut s'appliquer à des saints ou même à des personnages ayant joui d'une parfaite considération durant leur vie. Le cas est fréquent dans la littérature arabe tant chrétienne que musulmane.

À quel siècle vécut Sulaïmān? Les avis des auteurs qui ont eu à parler de lui sont très partagés. Sbath<sup>11</sup> soutient que Sulaïmān vécut au XVI<sup>e</sup> s. puisque, dit-il, il fait mention dans une de ses poésies du patriarche d'Antioche Joachim ibn Ziāda (1593-1603). Dans la plupart des codex, le *dīwān* de notre auteur est accompagné de morceaux en vers pris à d'autres poètes melchites, en particulier à Miḥā'il Ḥātem<sup>12</sup>. Or la pièce où est mentionné Joachim appartient à ce dernier. Le même auteur<sup>13</sup> avance à propos de Miḥā'il Ḥātem qu'il est contemporain d'al-Ġazzī puisque, dit-il, il en fait mention comme tel. Graf<sup>14</sup>, qui a fait consulter le *Sbath 300* auquel se réfère ce dernier, avoue que le résultat a été négatif. Nos recherches personnelles dans le *dīwān* de Ḥātem rejoignent la même conclusion que celle du savant auteur de la GCAL.

Cheikho<sup>15</sup> essaie de déterminer l'époque de notre auteur d'après une poésie dans laquelle Sulaïmān énumère des couvents palestiniens qu'il avait

<sup>9</sup> *Art. cit.*, p. 620.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 401, 408.

<sup>10bis</sup> Nous mentionnons ceux du XIII<sup>e</sup> s. ou postérieurs au XIII<sup>e</sup> s.: *Sinai arabe 414* (XIII<sup>e</sup> s.) — 418 (1237 J.-C.) — 420 (1287 J.-C.) — 421 (1237 J.-C.) — 416 (XIII<sup>e</sup> s.) — *Berlin arab. Sachau 138* (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) — *Berlin syr. Sachau 127* (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) — *Par. arab. 254* (XV<sup>e</sup> s.) — *Par. arab. 255* (XV<sup>e</sup> s.) — *Harissa 70* (XVI<sup>e</sup> s.) — *Vat. syr. 243* (1665 et 1666) — *Vat. syr. 412* (1<sup>re</sup> moitié XVIII<sup>e</sup> s.) — *Vat. syr. 621* (1709 J.-C.) — *Vat. arab. 472* (1560 J.-C.). Sur ces synaxaires cf. J.M. Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melchites XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.*, Bruxelles 1969.

<sup>11</sup> *Bibliothèque*, I, p. 83.

<sup>12</sup> Cf. notre article, *Un poète melchite inconnu du XVII<sup>e</sup> s.*, in al-Masarra, 1948, pp. 273-281.

<sup>13</sup> *Bibliothèque*, I, p. 183.

<sup>14</sup> GCAL II, p. 84, note 1.

<sup>15</sup> *Catalogue des auteurs*, p. 155; *Šu'arā'*, p. 401. Suivant Cheikho, Ignace 'Abdo Khalifé classe notre auteur au XIV<sup>e</sup> s. et en fait un converti de l'Islam (*Catalogue raisonné ...*, in MUSJ, t. XXXIX, fasc. 1, 1964, p. 112).



visités. Il la fixe au XIV<sup>e</sup> s., car, dit-il, ces monastères avaient été détruits avant la conquête turque de 1516. Le critère aurait été excellent s'il avait été conduit avec une connaissance parfaite de la topographie et de l'histoire du monachisme palestinien. Chose qui manquait à Cheikho. Sulāimān énumère six monastères : Saint-Jean (près du Jourdain), la laure de Dūka (lu par Cheikho Dūqa, alors que dans un manuscrit de notre collection la graphie est claire), Horeb, Daīr al-Biqā', le Siq de Saint-Sabas et Daīr ad-Dawāqès. Le monastère de Saint-Jean était encore en exercice en 1558-1561; ceux de l'Horeb (le Sinaï), Daīr al-Biqā' (Sainte-Croix), Daīr ad-Dawāqès (la Quarentaine) sont encore debout de nos jours et la vie monastique n'y a jamais été interrompue. Reste la laure de Dūka, corruption de Sūka ou Vieille Laure ou Saint-Chariton qui a disparu au XIV<sup>e</sup> s. La seule conclusion logique que nous pouvons déduire de ce rappel historique est que la vie d'al-Ġazzī se situe antérieurement au XIV<sup>e</sup> s.

Ma'lūf<sup>16</sup>, lui aussi, est partisan du XIV<sup>e</sup> s. Graf, plus prudent que ses prédécesseurs se contente de signaler « époque indéterminée »<sup>17</sup>. Ainsi si le *dīwān* d'al-Ġazzī a fourni sur lui quelques éléments biographiques, il reste silencieux néanmoins sur son époque. Or cette dernière peut être déterminée approximativement grâce à son œuvre théologique. En effet le *Sin. arab. 11* qui contient les deux traités principaux de notre auteur, est daté du 25 avril 6624 (1116 J.-C.)<sup>18</sup>. Or le codex n'est pas un autographe; il faut donc admettre quelques années pour que l'œuvre d'un palestinien soit connu au Sinaï. Nous pouvons donc assigner le XI<sup>e</sup> s. comme époque où vécut Sulāimān.

Sulāimān al-Ġazzī est compté par l'auteur de *Tāriḥ al-Millat al-Mārūnīya* (*Ambros. arab. 25*, fol. 4v), avec Paul de Sidon, parmi les adversaires de la perpétuelle orthodoxie des Maronites.

## 2. Œuvre

Sulāimān al-Ġazzī n'a pas été uniquement un poète; il a été aussi théologien et apologiste.

<sup>16</sup> *Art. cit.*

<sup>17</sup> GCAL II 84.

<sup>18</sup> « كان الفراغ من هذا المصحف خمسة وعشرين من شهر نيسان الرومي على يد الحقير القس سابا لسنة ستة الف وستماية سنة واربعة وعشرين سنة من سني ابنا آدم عليه السلام المساقب (كذا) لخمماية وتسع سنين من سني الهجرة ». (Cité in A. S. Aṭīya, *Catalogue raisonné of the Mount Sinaï arabic Manuscripts*, p. 42).

a) *Dīwān al-Ġazzī* qui renferme plus de 3000 vers est le premier recueil poétique purement chrétien ; il est le premier à décrire en vers les mystères et les croyances du christianisme. Ses thèmes habituels sont les mystères de Notre Seigneur Jésus-Christ, sa vie, sa résurrection, son avènement, la véracité de la foi chrétienne, sa manifestation, les hérésies, la pénitence, la vanité des choses de ce monde, quelques élégies et quelques poésies descriptives, comme celle concernant les monastères de Palestine<sup>19</sup>. L'apologétique est sous-jacente dans nombre de poésies ; elle a pour cible parfois les hérésies chrétiennes et surtout le Judaïsme. Il comporte de très rares allusions à l'Islam. Le *dīwān* est plein de réminiscences à la Sainte Écriture, en particulier aux Évangiles.

Le *dīwān* est encore inédit. I. Ma'lūf et L. Cheikho en ont publié quelques extraits<sup>20</sup>. À en juger par le nombre de codex conservés, il était très lu. Mss : 5 ex. dans la Bibliothèque Orientale dont un seul a été catalogué (*Orientale* 1481, XVIII<sup>e</sup> s.); les autres portent les n<sup>o</sup> 279 (XV<sup>e</sup> s. ?), 280 (XVIII<sup>e</sup> s.), 278 (1704), 272 (moderne) de la nomenclature manuscrite, dressée par le P. Taoutel, pour les codex de l'Orientale. I. Ma'lūf en mentionne un codex à Alep transcrit en 1556<sup>21</sup>; autres copies dans les collections des héritiers de C. Anṭākī, d'Elīās Balīṭ, Rizquallah Bāsīle, Anṭūn Ḍāher, C. Ḥodari<sup>22</sup>. Mss 141 (XVII<sup>e</sup> s.), 299 (XVIII<sup>e</sup> s.), 417 (XVIII<sup>e</sup> s.), 525 incomplet (XVII<sup>e</sup> s.), 925 (1807) de Sbath<sup>23</sup>; n. 54 (1690 J.-C.) du Saint-Sépulcre; n. 6659 (XVIII<sup>e</sup> s.), 6900 (1871) du Br. Museum<sup>24</sup>; n. 4 de Poitiers<sup>25</sup>; deux codex dans la collection de Grégoire IV, aujourd'hui au Musée Asiatique<sup>26</sup>; ms. I. Ma'lūf 176 (1762); n<sup>o</sup> 892.71,G 41 et 892.71,G 41a de l'Université américaine; *Šarfé ar.* 13/22 (1769); *ʿAīn-Warqa* 37 (1687)<sup>27</sup>; ms. en la possession du P. Van den Branden (1176 H.)<sup>28</sup>; *Patr. orth. Damas*

<sup>19</sup> Publiée par Ma'lūf, *art. cit.*, pp. 658-662 et Cheikho, *Šu'arā'*, pp. 406-408.

<sup>20</sup> *Mach.* 1904, p. 422; *Šu'arā'*, pp. 408-409; Clément David, *Recueil de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie des Maronites* (en arabe), 1908, p. 514, publia aussi un extrait d'une poésie d'al-Ġazzī sur les fauteurs d'hérésies parmi lesquels il range Maron. Clément David classe Sulaimān parmi les auteurs du XIV<sup>e</sup> ou du XV<sup>e</sup> s.

<sup>21</sup> Il se trouve actuellement au Musée Asiatique de Léninegrad, *Al-Machriq* (= *Mach.*) (1925), p. 681 et fait partie du lot offert par le patriarche Grégoire IV d'Antioche au tzar.

<sup>22</sup> *Al-Fihris*, I, n. 437.

<sup>23</sup> *Bibliothèque*, I, pp. 83, 137, 176, 203; II, p. 16, 96.

<sup>24</sup> A. G. Ellis, E. Edwards, *A Descriptive list of the arabic manuscripts*, p. 61. Ellis dans sa description du premier codex du *dīwān*, place al-Ġazzī au XVII<sup>e</sup> s.

<sup>25</sup> *Catalogue général des Bibliothèques Publiques de France. Départements*, t. XXV. Paris, 1894, p. 1.

<sup>26</sup> Ma'lūf, *art. cit.*, p. 625. Ce qui ferait en tout trois au Musée Asiatique; cependant Kratchkowsky (*Mach.* (1925) p. 681) n'en mentionne que le codex transcrit en 1556.

<sup>27</sup> *Mach.* 25 (1927) p. 697. Dans ce codex, le *dīwān* est appelé *Kitāb abyāt al-ilāhiyāt*.

<sup>28</sup> Analysé par Elie Khalifé, *Notice sur un manuscrit du poète arabe chrétien Sulaimān ibn Ḥasan al-Ġazzī*, dans Melto, 1966, II<sup>e</sup> année, pp. 159-162.

1581 (XVIII<sup>e</sup> s.); *Munich arab.* 540 (1701 J.-C.), ff. 1<sup>v</sup>-94<sup>r</sup>; *Nasrallah* 46 (XVIII<sup>e</sup> s.). Extraits du *dīwān* : *Mingana arab. chr.* 112 (43) (1781 J.-C.); *Saint-Sépulcre* 101, ff. 68<sup>v</sup>-70<sup>r</sup>; *Sbath* 340 (XVII<sup>e</sup> s.), 589, 2 (XVII<sup>e</sup> s.) (cinq poésies); ms. sans côte de l'Université américaine, ff. 16-25<sup>29</sup>.

Sulāimān emploie dans ses poésies tous les mètres classiques, *aṭ-ṭawīl*, *al-basīṭ*, *al-munsareḥ*, *al-kāmel*, *al-wāfer*. Ce qui pourrait être une preuve supplémentaire qu'il ne vécut pas au XIV<sup>e</sup> s., car à partir de cette époque la prosodie arabe chrétienne emploie surtout une forme mi-classique, mi-dialectale. Il n'ignore ni les formes de style ni les finesses de la prosodie. Il s'exprime en général avec élégance, même si parfois il contrevient aux lois du genre — et encore faut-il de temps en temps en faire porter la responsabilité aux copistes. Ses poésies dénotent une grande sensibilité.

### b) *Œuvres apologétiques et homélitiques*

Le codex le plus ancien dans lequel des œuvres d'al-Ġazzī sont mises sous son nom est le *Harissa* 48, c'est un double *corpus* de traités apologétiques : *corpus* des œuvres de Paul de Sidon et *corpus* de Sulāimān al-Ġazzī. Malheureusement comme il est tronqué, il ne nous livre pas la totalité du second. Il en donne quatre traités dont le dernier est incomplet; il ne porte pas aussi de colophon indiquant la date de sa transcription. L'écriture permet de le dater du XVI<sup>e</sup> ou du XV<sup>e</sup> s.; peut-être même qu'il est antérieur à cette époque<sup>30</sup>.

1) Le premier traité du *corpus* sulaïmanien (ff. 96<sup>v</sup>-109<sup>v</sup>) est intitulé : *Ceci est un dire (qawl) de Sulāimān ibn Sulāimān Ḥasan al-Ġazzī, refutant les contrevenants à la foi orthodoxe* هذا من قول سليمان بن سليمان حسن الغزي رد على المخالفين الامانة المستقيمة.

C'est une réfutation des erreurs des sectes chrétiennes, classées selon leur fauteur :

a) Arius et ceux qui croient comme lui (ff. 96<sup>r</sup>-99<sup>v</sup>) : رد على المخالفين الامانة المستقيمة وعلى من قال كقالة اريوس الفاصل اللاهوت.

b) Macédonius (ff. 99<sup>v</sup>-101<sup>r</sup>) : وقال عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد بيعته : يرد على من قال كما قاله اكسيوس وديوسقورس<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> I. 'Abdo Khalifé, MUSJ, *op. cit.*, p. 112 signale un manuscrit du *dīwān* dans la bibliothèque de l'archevêché grec-catholique de Beyrouth. À notre connaissance cette dernière ne possède pas de fonds de manuscrits, mais des pièces d'archives. Cf. notre *Catalogue des Manuscrits du Liban*, t. III, 1961, pp. 41-85.

<sup>30</sup> Nous avons décrit ce manuscrit dans notre *Catalogue des Manuscrits du Liban*, t. I, *Harissa* 1958, p. 81.

<sup>31</sup> Faute de copiste manifeste. C'est de Nestorius qu'il s'agit, la réfutation le prouve clairement. D'autant plus qu'il est dit en fin du chapitre que Axios (?) et Dioscoros ont été

- c) Nestorius et Eutychès (ff. 101<sup>v</sup>-102<sup>v</sup>) : عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد : يبعته يرد على من قال كقالة نسطور واوتيسيوس.
- d) Jacques (Baradaï) et Sévère (ff. 103<sup>r</sup>-104<sup>r</sup>) : عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد يبعته يرد على من قال كقالة يعقوب وسوبروس.
- e) Maron et Origène (ff. 104<sup>r</sup>-106<sup>v</sup>) : عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد يبعته يرد على من قال كقالة مارون واوريانوس.
- f) Phoca et Macaire (ff. 106<sup>v</sup>-108<sup>r</sup>) : عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد يبعته يرد على من قال كقالة فوفا ومقاريوس.

2) Le second, ff. 109<sup>v</sup>-115<sup>v</sup>, est intitulé : *De la Croyance des chrétiens orthodoxes et du désaveu de la calomnie odieuse que leur jettent sans raison leurs adversaires sur l'Unicité de Dieu.* في اعتقاد النصارى الارثوذكسية ونفي التهمة القبيحة الذي (كذا) يرموه بها اضدادهم بغير حق في وحدانية الخالق جل اسمه.

*Incipit* : انا نحن معشر النصارا (كذا) الملكية،

*Nous, communauté des chrétiens melchites ...*

C'est une longue profession de foi, avec preuves, en l'unicité de Dieu et sa Trinité, sans que pour cela l'auteur nomme l'adversaire.

3) Le troisième (ff. 115<sup>v</sup>-121<sup>r</sup>) a pour objet le salut par la croix.

*Incipit* : اعلموها ايها المتقلدين (كذا) ناموس صليب المسيح انكم متى جهلتموه صرتم كالاطفال.

4) Le quatrième (ff. 121<sup>v</sup>-fin) est une dissertation sur l'homme microcosme. Le traité est incomplet car le manuscrit est tronqué.

*Incipit* : اعلموها يا بني كنيسة الله البشرية ان الانسان هو العالم الاصغر وفيه وجود العالم الاكبر.

Le second et le premier traités se trouvent respectivement aux ff. 163<sup>v</sup>-165<sup>v</sup>, 165<sup>v</sup>-171<sup>r</sup> du *Sin. arab. 11*<sup>32</sup>, qui, comme nous l'avons mentionné, est daté

condamnés par le second concile celui des 150 Pères réunis à Constantinople, ce qui ne convient qu'à Nestorius. Les manuscrits de Sinaï, plus anciens, que nous citons plus bas, ne commettent pas cette erreur.

<sup>32</sup> Il est presque normal que deux traités soient passés sous silence par A.S. Aṭīya, *The arabic Manuscripts of Mount Sinaï*, Baltimore, 1955, p. 3, qui présente le codex comme un

de 1116. Pour le second, le titre est presque identique : في معنى اعتقاد النصارى الارثوذكسية في وحدانية الخالق جل اسمه وفي التهمة التي يرموهم بها اضدادهم بغير الحق، اقول انا المسكين، انا معشر النصارى الارثوذكسية نعتقد الاله واحد ...

De rares variantes dans le corps du traité; sauf que l'*explicit* est plus court dans le *Sinaïticus* que dans le *Harissa* :

Dans le *Sinaït.* : حتى نطق به الانجيل المقدس بقوله للرسل اعمدوا المؤمنين : باسم الاب والابن وروح القدس.

Dans le *Harissa* : حتى نطق به الانجيل الطاهر بقوله للرسل الاطهار، اعمدوا المؤمنين باسم الاب والابن والروح القدس الاله واحد وجوهرها واحد وقوة واحدة، ومعبد واحد، جعلكم الله ايها المؤمنين بسم السيد يسوع المسيح ثابتين على ما اوضح المسكين الحقير، بشفاعاة السيدة ام النور والدة الخلاص الكلي قدسها وجميع القديسين آمين .

Du fol. 165<sup>v</sup> au fol. 171<sup>r</sup>, c'est le premier traité, avec ses mêmes divisions, suivant l'hérésiarque visé et avec la même introduction :

عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد بيعته  
له ايضا رحمه الله رسالة رد على المخالفين للامنة (Sic) المستقيمة الارثوذكسية.  
عبد عبيد يسوع المسيح واصغر اولاد بيعته يرد على من قال كقالة ...

Arius, ff. 166<sup>r</sup>-167<sup>r</sup> — Macédonius<sup>33</sup>, ff. 167<sup>r</sup>-167<sup>v</sup> — Nestorius, ff. 167<sup>v</sup>-168<sup>r</sup> (le copiste du *Sinaïticus*, ne joint pas, avec raison, Nestorius et Eutychès) — Eutychès et Jacques (omission de Sévère), ff. 168<sup>v</sup>-169<sup>r</sup> — Origène et Maron, ff. 169<sup>r</sup>-170<sup>r</sup> — Phoca et Macaire, ff. 170<sup>r</sup>-171<sup>r</sup>.

À la suite de ce traité, le *Sinaïticus*, en transmet un autre (ff. 171<sup>r</sup>-173<sup>v</sup>), sans titre, sur la précellence de la Nouvelle Loi sur l'ancienne et sur son triomphe sur les hérésies<sup>34</sup>. Il est anonyme. Nous pensons qu'il appartient au même auteur que les précédents, donc à Sulāimān. Le style en est le

*Prophétologion*. Ce qui l'est moins c'est que le même consciencieux auteur les ignore dans son catalogue détaillé. Il se contente de signaler : « ff. 165<sup>v</sup>-174<sup>r</sup> رسالة رد على المخالفين » (للامانة).  
(au lieu de « للامانة »).

<sup>33</sup> Le copiste ne commet pas ici la faute de *Harissa*.

<sup>34</sup> Le *Sin. arab.* 11 donne après ce traité inconnu de Sulāimān, le petit traité anonyme sur *Manāqeb mārī Yūhanna* (ff. 173<sup>v</sup>-174<sup>r</sup>) que nous verrons dans le *Sin. arab.* 561 et enfin (ff. 174<sup>r</sup>-175<sup>v</sup>) la *Prière de saint Jean Chrysostome avant la Sainte Cène*. Seule cette dernière est mentionnée par Aṭīya.

même, mêmes réminiscences bibliques et mêmes citations de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans son énumération des hérésiarques et de leur condamnation par les sept premiers conciles œcuméniques, l'auteur emploie les mêmes termes que dans son traité *Radd 'ala Muḥālifīn al-amāna al-mustaqīma*.

La grande lacune du *Sinaïticus* est que le copiste donne ces traités sans nom auteur. Cela ne pose pas de problème quant à leur attribution à Sulāimān puisque, à partir du XIII<sup>e</sup> s. tous les codex les lui accordent. La suscription, particulière à Sulāimān et que nous ne trouvons jamais à propos d'aucun autre apologiste chrétien عبد عبيد يسوع المسيح. *Serviteur des serviteurs de Jésus-Christ* et واصغر اولاد يبعته *le plus petit enfant de son Église* est une preuve supplémentaire s'il en faut.

Un autre codex sinaïtique, l'*Arab. 561*, qui contient une partie du corpus sulaïmanien pose un problème plus grave. Ce manuscrit est ainsi analysé par Aṭiya : « Paradise of the Fathers, preceded by a life of St. Eustratius, and followed by fourteen other treatises divisible into categories : 1 — Names of Prophets from Moses. 2 — Virtues of St. John the Baptist. 3 — On excommunication by St. Gregory the Theologian. 4 — Treatise on the nature of Christ and the Unity of the Creator by Sulaiman ibn Buṣaila سليمان بن بصيلة. 5 — Beliefs of the Melkites, Nestorians, Jacobites and Maronites as well as Arius, Macedonius and the Armenians. 6 — The seven Œcumenical Councils. 7 — On the beliefs of the St. Theodore bishop of Harrān known as Abū Qurra. 8 — The Orthodox Creed. 9 — Two Lives of Saints : Archelides, and « God's Man ». 10 — Mimar by St. John Chrysostom. 11 — Two books of miracles of the Archangels Michael and Gabriel »<sup>35</sup>.

En réalité le 561 est formé de deux codex d'âge différent reliés ensemble et qui contiennent en partie les mêmes traités.

Nous en donnons une brève analyse :

ff. 1-309 : Paradis des Pères

أخبار نافعة من تصنيف قول ايينا غريغوريوس اقدس اهل زمانه  
الرسولي لخلافة بطرس الرسول على مكانه بابا رومية اقدم من المسكونة الذي  
صنف اربعة أجزاء تشتمل على اخبار اوردها لبطرس رئيس شامسة هذه المدينة.  
اجوبة عن مسائل ذكر فيها سيرة الالباء المختلفة احوالهم الذين اشرق في بلد  
ايطالية الافرنجية فضلهم.

<sup>35</sup> *The arabic Manuscripts of Mount Sināi*, Baltimore, 1955, p. 23.

ff. 309-451<sup>r</sup> :

C'est la version des *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* de saint Grégoire le Grand<sup>36</sup>. Cet ouvrage, composé vers 593, est formé de quatre livres sur les miracles accomplis en Italie par de saints personnages. Ils ont été traduits en grec par le pape Zacharie, grec lui-même (741-752). La version arabe, faite par Anṭōnios, du monastère de Saint-Siméon sur le Mont Admirable (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.), prit pour base la traduction grecque. Nous la trouvons en dehors du *Sinaïticus* et du *Par. arab.* 276 (XI<sup>e</sup> s.), ff. 1<sup>r</sup>-144<sup>v</sup>, dans un codex de l'archevêché maronite d'Alep, dans un autre de l'archevêché grec-catholique de la même ville, et dans le *Deir eš-Šīr* 359 N.C.

fol. 446<sup>r</sup> : Noms des Prophètes.

ff. 446<sup>r</sup>-446<sup>v</sup> : *Manāqeb* (vertus) de Jean-Baptiste.

ff. 446<sup>v</sup>-448<sup>r</sup> : Anathème de saint Grégoire le Théologien.

ff. 448<sup>r</sup>-450<sup>v</sup> : première ligne, traité de Sulaïmān sur le salut par la croix.

*Incipit* : سليمان بن بصيلة رحمه الله ورضي عنه، اعلموا ايها المتقلدون  
ناموس صليب المسيح

Le traité est tronqué de la fin, il en manque des folios qui équivalent dans le *Harissa* du fol. 118<sup>v</sup>, 3<sup>e</sup> ligne au fol. 121<sup>r</sup>.

ff. 450<sup>v</sup>, première ligne — fol. 452<sup>r</sup>, court traité sur les croyances respectives des Melchites, des Nestoriens, des Jacobites, des Maronites, d'Arius, de Macédonius et des Arméniens.

Il en manque le titre et quelques lignes au début, il commence par la croyance des Melchites.

ff. 452<sup>r</sup>-455<sup>r</sup>, brève histoire anonyme et sans titre des sept conciles

*Incipit* : المجمع الاول اجتمع في مدينة نيقية

ff. 455<sup>r</sup>-481<sup>v</sup> : Histoire plus développée des sept premiers conciles. Elle est

anonyme. *Incipit* : بسم الاب اب الدهر، والابن ابن النور، وروح القدس  
محيي في القبول، قصدنا في هذه المقالة ذكر المجامع السبعة المقدسة وفي زمان من  
كان كل واحد منها من الملوك وعلى من اجتمع من الخالفين في الدين وعدد من  
حضره من بطاركة والاساقفة المؤيدين ووصف ما قرروه في كل مجمع منها من  
الايمان وتاريخ الوقت الذي كان فيه امتثالا لامر من بعث عليه ونشط اليه.

<sup>36</sup> PL, t. LXXVII, col. 149-432 (texte latin et grec). Le succès des *Dialogues* a été considérable dans le monde byzantin. Ils ont connu par ailleurs de nombreuses traductions. Cf. Georg Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padoue, 1968, 225 pages.

À partir de la première ligne du fol. 463<sup>v</sup>, l'écriture change.

ff. 481<sup>v</sup>-482<sup>v</sup> : De la croyance des Confessions chrétiennes. *Incipit* :

هذا اعتقاد الملكية. يعتقدون ان السيد المسيح قنوم واحد

Le texte est identique au fol. 450<sup>v</sup>. Le manuscrit souffre après le fol. 481<sup>v</sup> d'une carence de plusieurs feuillets dans lesquels auraient dû être exposées les croyances des Nestoriens, des Jacobites, des Maronites, d'Arius et de Macédonius. Le fol. 482<sup>r</sup>, reprend à la croyance des Arméniens à laquelle il manque les deux premières lignes.

ff. 482<sup>v</sup>-485<sup>r</sup> : Profession de foi respective demandée au Nestorien, au Maronite, au Jacobite qui deviennent melchites.

*Incipit* : اذا اراد انسطوري ان يملك

L'auteur crée ainsi un néologisme, *yatamallak*, c'est-à-dire qui devient melchite.

ff. 485<sup>r</sup>-489<sup>r</sup> : هذا شرح اعتقاد القديس انبا ثودورس، اسقف حران، المعروف بابي قرة.

*Ceci est l'exposé de la foi du saint anba Théodore, évêque de Harrān, connu sous le nom d'Abū Qurra.*

Cet exposé a été publié par I. Dick d'après le *Sin. arab. 549* (X<sup>e</sup> s.) ff. 93<sup>r</sup>-96<sup>v</sup>, comme texte de base et notre manuscrit comme texte auxiliaire<sup>37</sup>.

ff. 489<sup>r</sup>-495<sup>v</sup> : هذه الامانة الارثوذكسية المستقيمة. *Profession de la foi orthodoxe.*

*Incipit* : او من بالله الازلي بلا ابتدي (sic) الدايم بلا انتهي (sic) المعبود بثلاثة. اقانيمة الذاتية.

Profession de foi orthodoxe en la Trinité, l'Incarnation, avec preuves scripturaires, rejet de la foi des Jacobites, des Nestoriens, des Maronites et affirmation de la foi melchite en l'Incarnation et l'Eucharistie. Le traité est anonyme.

ff. 495<sup>v</sup>-497<sup>v</sup> : حرم القديس غريغوريوس

Anathème de saint Grégoire. C'est le même texte que celui que nous avons signalé aux ff. 446<sup>v</sup>-448<sup>r</sup>.

ff. 497<sup>v</sup>-503<sup>r</sup> : لسليان بن بصيلة رحمه الله ورضي عنه، اعلموا ايها المتقلدون : ناموس صليب المسيح.

<sup>37</sup> Deux inédits de Théodore Abuqurra, Mus LXXII (1959) 56-59 pour le texte arabe ; pp. 60-62, version française.



Traité de Sulāimān sur la Croix.

Texte complet du traité que nous avons vu tronqué aux ff. 448<sup>r</sup>-450<sup>v</sup>.

ff. 503<sup>r</sup>-513<sup>v</sup> : Le copiste commence directement son texte *اعلموا يا بني* sans titre et sans attribution à un auteur. Mais nous savons par ailleurs qu'il appartient à Sulāimān.

C'est celui qui traite de l'homme comme microcosme.

ff. 513<sup>v</sup>-515<sup>r</sup> : *وله مقالة رضي الله عنه في معنى اعتقاد النصارى الارثوذكسية في وحدانية الخالق جل اسمه.*

*À lui, qu'il soit agréé de Dieu, traité sur le sens de la croyance des chrétiens orthodoxes en l'Unité de Dieu que son nom soit glorifié.*

Traité du même Sulāimān sur l'Unité de Dieu que nous avons rencontré dans les deux codex précédents. Le copiste n'en donne que trois lignes à la fin du fol. 513<sup>v</sup> et deux autres folios ; après il en vient à des récits hagiographiques que nous n'avons pas examinés.

Ces trois manuscrits, le *Ḥarissa* et les deux du Sinaï, contiennent ainsi la grande partie du corpus sulaïmanien. Le premier le donne sous le nom de Sulāimān al-Ġazzī ; le second passe le nom de l'auteur sous silence, le troisième porte au lieu de Sulāimān al-Ġazzī, Sulāimān ibn Baṣīla. Entend-il par là un autre auteur, ou nomme-t-il Sulāimān par un patronyme qui pourrait être celui de sa famille ? C'est à cette hypothèse que nous nous rallions ; Sulāimān serait ainsi fils de Ḥasan, fils de Sulāimān ibn Baṣīla.

L'ensemble des quatre traités de notre auteur se trouvait dans deux manuscrits, dont l'un appartenait au P. G. Manaš à Alep et l'autre au P. Bacha (Saint-Sauveur)<sup>38</sup>.

Le premier traité de Sulāimān se retrouve dans le *Šuwaïr* 123 20 (XVIII<sup>e</sup> s.)<sup>39</sup> ; le deuxième traité dans le *Bodl. Greaves* 30 (XIII<sup>e</sup> s.), ff. 88<sup>v</sup>-92<sup>v</sup>, sous le nom de Sulāimān al-Ġazzī et dans le *Saint-Sépulcre* 101 (XVII<sup>e</sup> s.), ff. 45<sup>r</sup>-47<sup>r</sup>, également sous le nom du même auteur.

Le traité sur le salut par la croix se retrouve dans un ms. de la collection de Grégoire IV<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cheikho, *Catalogue des auteurs*, p. 155. L'auteur mentionne aussi un codex du Patr. Gr.-orthodoxe de Damas.

<sup>39</sup> Dans notre analyse de ce codex, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, 1961, p. 219, nous nous étions contenté de dire qu'après ce traité, le copiste donne une profession de foi et divers passages dogmatiques du même auteur, dans lesquels sont intercalées des prières et des invocations, sans indication d'incipit malheureusement. Ne pouvant pas actuellement consulter le codex, il nous est difficile de savoir de quelle profession de foi et de quels passages dogmatiques il s'agit.

<sup>40</sup> *An-Ni'ma*, 1910, p. 664.

L'état lacunaire du *Harissa* et des deux *Sinaiticus* nous a peut-être privé de la totalité du *corpus* sulaïmanien. Nous en trouvons des parties à l'état séparé dans d'autres manuscrits. Il en est ainsi de :

1. *Fī 'ilm ad-dīn al ḥaqīqī*, de la connaissance de la véritable religion. C'est un exposé des principaux dogmes de la foi chrétienne. Ms. : *Šuwa'ir* 123 1<sup>o</sup> (XVIII<sup>e</sup> s.).

2. *Fī ma'na īmān an-Naṣāra al-ortodokṣīya bi Ilāh wāḥed Ab wa Ibn wa Rūḥ al-Qudus*, قال ايضا مطران سليمان الغزي في معنى ايمان النصارى الارثوذكسية بالا اله واحد اب وابن وروح القدس انه ليس يلزمهم من هذا القول ثلاثة آلهة ولا ثلاثة ارباب ولا يفسد توحيدهم.

Traité sur la Trinité en cinq pages dont *incipit* : ان حد الايان هو اليقين بها غاب عن المعرفة كالذي احاطت به المعرفة.

Mss : *Saint-Sépulcre* 101, pp. 66-68 ; *Balamend* 135, 7<sup>o</sup> (7125 de la Création = 1617 J.-C.) et un ms. de la Collection Grégoire IV<sup>41</sup>.

3. Le même codex de la *Collection Grégoire IV* et le *Balamend* 135, 6<sup>o</sup> contiennent un traité intitulé : *Témoignages des Prophètes sur l'Incarnation du Fils de Dieu, sa Crucifixion, sa Parousie et le dernier Jugement du monde*,

شهادات من اقوال الانبياء على تأنس ابن الله وصلبه ودفنه وقيامته وصعوده ومجيئه الثاني ودينوته للعالم.

4. Un autre exposé de la foi chrétienne, telle qu'elle a été établie par les Saints Conciles, les trois cent dix-huit Pères de Nicée et les Saints Pères, a été composé par Sulaïmān sous le titre : *Burhān al-amāna*, preuve de la Foi. Ms. : *Saint-Sépulcre* 101, pp. 53-66.

5. Deux homélies dans le *Ma'lūf* 171, 8<sup>o</sup> (XIX<sup>e</sup> s.) transcrites d'après un ms. plus ancien.

6. Le P. Ḥuḍari possède une épître adressée par Sulaïmān à un *ṣeīḥ* musulman, Muḥammad al-Ġazzī, dans laquelle il réfute l'Islam<sup>42</sup>.

7. Faute d'indications plus précises dans le *Catalogue* de Koikyliḏēs, nous

<sup>41</sup> *An-Ni'ma*, 1910, p. 664.

<sup>42</sup> *Al-Fihris*, n. 438.

n'avons pas pu déterminer l'objet de deux petits traités d'un feuillet chacun, contenu dans le *Saint-Sépulcre 101* :

(fol. 68) — الحمد لله الاول قبل كل بداية

(fol. 69) — اللهم انني اسألك بمحبة ناسوتك

Cheikho enfin signale<sup>43</sup> dans un manuscrit appartenant au P. Bacha (le même probablement que celui qui contient le *corpus* de Sulaïmān) « des Questions et des Réponses », transcrites par Sophrone ibn Mūsa ibn *al-ḥaġġ* Sulaïmān aṭ-Ṭrābulṣī, originaire de Batrūn, en l'an 7152 (1644). Peut-être appartiendrait à notre auteur, un traité sur l'Incarnation du Verbe et le motif de cette incarnation contenu dans le *Bodl. Graeves 30* (XIII<sup>e</sup> s.) ff. 92<sup>v</sup>-95<sup>v</sup> et le *Saint-Sépulcre 101* 52<sup>r</sup>-53<sup>r</sup>.

La revue *an-Ni'ma*, 2<sup>e</sup> série, t. II, mars 1962, p. 18 a publié une homélie de Sulaïmān.

Nous avons essayé de dégager, à travers son *dīwān*, la personnalité de Sulaïmān al-Ġazzī. Son œuvre théologique révèle chez lui les mêmes préoccupations que celles de ses émules chrétiens du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s. la défense de la vraie foi contre les hérétiques, les Juifs et les Musulmans. Nous trouvons cependant chez lui une note pastorale inconnue chez Paul de Sidon par exemple. Nous espérons que ces lignes inciteront un jeune chercheur à se pencher encore davantage sur cette figure sympathique sur plus d'un point pour étudier sa pensée théologique, ses sources et son enracinement. Il lui arrivera peut-être de lui restituer un certain nombre de traités melchites, transmis à l'état d'anonyme dans le corpus sulaïmanien.

<sup>43</sup> *Catalogue des auteurs*, p. 155.

# Le Commentaire d'Isaïe de Denys bar Šalībī.

## Notes Bibliographiques

par

SAMIR KHALIL, S.J.

On sait que Denys bar Šalībī, l'évêque syrien d'Āmid mort en 1171, composa deux commentaires de tous les livres de l'Ancien Testament.

Le premier, le grand commentaire, est aujourd'hui perdu. Probablement, parce que les copistes reculèrent devant l'immensité de la tâche à accomplir. Mais nous connaissons l'existence de cette œuvre par les mentions que l'auteur lui-même y fait dans son commentaire « bref »<sup>1</sup>.

Le second commentaire, composé plus tard, est beaucoup plus court, tout en étant malgré tout assez développé<sup>2</sup>. L'auteur y donne, pour chaque péricope, un double commentaire : le premier est littéral ou matériel (*su'rōnōyō* ܣܘܪܐܢܐܝܐ), tandis que le second est métaphorique ou spirituel (*sukōlō ruḥōnōyō* ܣܘܟܐܠܐ ܪܘܚܐܢܐܝܐ).

Nous ne nous intéressons, dans cette petite étude, qu'au *Commentaire d'Isaïe* qui se trouve dans ce second ouvrage.

\* \* \*

En 1874, Hermann Zotenberg, décrivant le manuscrit syriaque 66 de Paris, écrivait : « Cet exemplaire du commentaire sur l'Ancien Testament paraît être le seul qui existe en Europe, sauf quelques fragments contenus dans un autre manuscrit de notre Bibliothèque »<sup>3</sup>.

À son tour, en 1901, William Wright, décrivant les manuscrits syriaques de Cambridge, fait connaître un second manuscrit du *Commentaire de*

---

<sup>1</sup> Cf. Ignātiyūs Afrām al-Awwal Baršawm, *Kitāb al-lu'lu' al-manṭūr, fī tāriḫ al-'ulūm wa-l-ādāb as-suryāniyyah* (Homs <sup>1</sup>1943; Alep <sup>2</sup>1956), p. 477. Voir notamment le texte de l'introduction au petit *Commentaire* rapporté en note 1. [ouvrage cité dorénavant : Baršawm, *Histoire*].

<sup>2</sup> Cf. Baršawm, *Histoire*, p. 477-478, No 2. À la page 477, lignes 6-7, il écrit : *wa-huwa kitābun fī gāyati q-ḡaḥāmāti, yaḡī'u fī arba'ati muḡalladāti*<sup>n</sup>.

<sup>3</sup> Hermann Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874), p. 33-34; ici p. 33b.

*l'Ancien Testament*, plus ancien que celui de Paris. Mais, outre le fait que ce manuscrit est incomplet, il ne nous donne que le commentaire spirituel<sup>4</sup>.

Ainsi s'explique qu'en 1922 Anton Baumstark ne signale que *deux manuscrits* du *Commentaire de l'Ancien Testament* (et encore, pas complets), dans son *Histoire de la littérature syriaque*<sup>5</sup>.

C'est le patriarche syrien orthodoxe, Ignace Éphrem I<sup>er</sup> Baršawm, qui apportera du nouveau en la matière. En 1935, dans un article passé inaperçu, il signale *douze nouveaux manuscrits*, en plus du manuscrit de Paris. Parmi ces douze nouveaux manuscrits conservés en Orient, cinq sont relativement anciens. Il ignore seulement le manuscrit de Cambridge<sup>6</sup>.

Peu après, en 1943, dans son *Histoire de la littérature syriaque*, fameuse à juste titre, le patriarche signale encore un manuscrit personnel récent<sup>7</sup>.

\* \* \*

Du fait qu'elles sont écrites en arabe, ces deux publications sont peu ou pas connues des syriacisants. Par ailleurs, la première est presque introuvable en Occident; tandis que la seconde, *l'Histoire de la littérature syriaque*, si elle fourmille de renseignements précieux pour qui la lit attentivement, peut décourager le lecteur occidental pressé ou fatigué, à cause de sa forme trop littéraire ou de l'absence de références.

C'est pourquoi, nous croyons rendre service aux syriacisants en regroupant ici toutes les informations que nous possédons sur le *Commentaire d'Isaïe* de Denys bar Šalibī, en les présentant sous une forme claire, ordonnée et schématique. Nous traiterons exclusivement des *manuscrits* de ce *Commentaire*, et des *éditions ou traductions* existantes ou inexistantes.

#### a. *Manuscrits anciens* (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)

Nous connaissons à ce jour *sept manuscrits* assez anciens. Deux d'entre eux sont légèrement postérieurs à la mort de l'auteur : un manuscrit de Dayr az-Za'farān daté de 1189, et le manuscrit de Cambridge daté de 1219 (mais celui-ci ne comprend que le commentaire « spirituel »). Voici la liste de ces manuscrits.

<sup>4</sup> William Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, I (Cambridge 1901), p. 53-56.

<sup>5</sup> GSL p. 296, note 1.

<sup>6</sup> Cf. Mār Ignātīyūs Afrām I, *Tafsīr nubuwat Aša'yā an-Nabī li-l-'allāmah al-ḥaṭīr wa-l-mufasssīr al-kabīr Mār Diyūnūsīyūs Ya'qūb muṭrān Āmid (Diyārbakr) al-mašhūr b-Ibn aṣ-Šalībī alladī nabaġa fī l-mī'ah at-tānīyah 'ašarah li-l-milād (sanat 1171 M.)*, dans *Al-Mağallāh al-Baṭriyarkīyyah as-Suryānīyyah* 3 (Jérusalem 1935), p. 33-43; ici p. 34. [cet article sera cité dorénavant ainsi : Baršawm, *Isaïe*].

<sup>7</sup> Cf. Baršawm, *Histoire*, p. 478 § 2.

1. *Dayr az-Za'farān* 246 (A.D. 1189) : copié par le moine Abū l-Faraġ al-Āmidī<sup>8</sup> ;

2. *Dayr az-Za'farān*, cote inconnue<sup>9</sup> : copié entre 1189 et 1594 ;

3. *Dayr az-Za'farān*, cote inconnue<sup>9</sup> : copié entre 1189 et 1594 ;

4. *Dayr az-Za'farān* 251 (A.D. 1594)<sup>10</sup> ;

5. *Cambridge Addition* 1972 (A.D. 1219), fol. 24<sup>v</sup>-68<sup>v</sup> [N.B. Le folio 68<sup>v</sup> contient le colophon, avec la date] : ne contient que le commentaire spirituel, c'est-à-dire la seconde partie de chaque péricope<sup>11</sup> ;

6. *Paris syriaque* 66 (A.D. 1354), fol. 341<sup>r</sup>-397<sup>v</sup> : manuscrit achevé au Couvent de la Mère de Dieu de Nāṭif, près de Mardīn, le 26 février 1354<sup>12</sup>. Il a été copié, selon le patriarche Ignace Éphrem I<sup>er</sup>, par le Muṭrān Yūsuf Ibn Ġarīb al-Āmidī<sup>13</sup>, évêque syrien d'Āmid et frère du 112<sup>e</sup> patriarche Ibrāhīm II Ibn Ġarīb (1381-1412)<sup>14</sup>.

7. *Mossoul, Archevêché syrien orthodoxe* (début du XV<sup>e</sup> siècle) : ce manuscrit énorme, de 1220 pages de grand format, a été copié par le moine prêtre Mubārak<sup>15</sup>. On peut en déduire qu'il remonte aux années 1420<sup>16</sup>. Outre le *Commentaire de l'Ancien Testament*, on y trouve quelques chapitres de Bar Képha, ainsi que cinq pages du *Commentaire d'Hippolyte* sur Suzanne<sup>17</sup>.

#### b. *Manuscrits récents* (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)

Outre ces sept manuscrits, qui pourraient servir de base à une édition

<sup>8</sup> Barṣawm, *Isaïe* (p. 34<sup>9-10</sup>) donne la date et le nom du copiste ; tandis que Barṣawm, *Histoire* (p. 478<sup>4-5</sup> et note 1) donne l'âge du manuscrit et en indique la cote.

<sup>9</sup> Ces deux manuscrits sont indiqués dans les deux Barṣawm, sans cote. Peut-être se trouvent-ils aux Nos 247 à 250. La date est déduite du fait que Barṣawm, *Histoire* (p. 478<sup>5</sup>) indique les deux dates extrêmes (1189 et 1594).

<sup>10</sup> Barṣawm, *Isaïe* (p. 34) signale l'existence de cette copie. Tandis que Barṣawm, *Histoire* (p. 478<sup>5</sup> et note 1) donne la date et la cote.

<sup>11</sup> Cf. Wright [*supra*, note 4], p. 54, 4<sup>e</sup>. Ce manuscrit n'est pas signalé par les deux Barṣawm.

<sup>12</sup> Cf. Zotenberġ [*supra*, note 3], p. 33-34.

<sup>13</sup> Le nom du copiste ne se trouve pas dans Zotenberġ. Il est indiqué par Barṣawm, *Isaïe*, p. 34<sup>11-12</sup>.

<sup>14</sup> Sur ce copiste, cf. Barṣawm, *Histoire*, p. 100<sup>4-5</sup> ; ainsi que p. 551, No 252, qui traite du patriarche Ibrāhīm Ibn Ġarīb. Il est mentionné aussi dans la liste des copistes célèbres (qui se trouve aux pages 603-614), à la page 610, No 169 : « *Diyūnīsiyūs Yūsuf Ibn Ġarīb, muṭrān Āmid (1357-1375)* ».

<sup>15</sup> Cf. Barṣawm, *Isaïe* (p. 34<sup>13-14</sup>), qui nous fournit le nom du copiste.

<sup>16</sup> Il s'agit très probablement du copiste mentionné dans la liste des copistes célèbres (cf. Barṣawm, *Histoire*, p. 603-614) au No 178 (p. 610) : « Le moine prêtre Mubārak al-Āmidī, du Couvent de Mār Ḥanāniyā ». Il exerça son métier notamment à partir de 1420, et mourut en 1425. C'est sans doute pour ce motif que Barṣawm dit (*Histoire*, p. 478<sup>6</sup>) que le manuscrit date de la première ou de la troisième décennie du XV<sup>e</sup> siècle.

<sup>17</sup> Cf. Barṣawm, *Histoire*, p. 478<sup>5-7</sup>.

critique du *Commentaire d'Isaïe*, nous connaissons *neuf autres* manuscrits récents, qui dérivent de ces manuscrits anciens. Cela a du moins l'intérêt d'établir les filiations de manuscrits, et d'éliminer ainsi certains témoins qu'on aurait pu être tenté d'utiliser. Voici la liste de ces neuf copies.

\* \* \*

Tout d'abord, trois manuscrits (Nos 8 à 10) ont été copiés par le diacre Mattā Būlus al-Mawšili. Étant de Mossoul, il s'est servi du manuscrit de l'archevêché syrien de sa ville (*supra*, No 7)<sup>18</sup>. Ce diacre est mentionné parmi les copistes syriaques célèbres. Il est né en 1889 et était encore en vie en 1943<sup>19</sup>. Nos manuscrits datent donc du début du siècle; ils ont été exécutés pour les bibliothèques ou les personnes suivantes :

8. *British Library*<sup>20</sup>;

9. *Boston*<sup>20</sup>;

10. Bibliothèque personnelle du *Hūrī* Mattā Kunnatt, prêtre syro-malabare mort en 1927<sup>21</sup>. Ce manuscrit se trouve probablement aujourd'hui dans un des Séminaires syro-orthodoxes : soit à Kottayam, soit à Pampakkuta (Malabar, Inde)<sup>22</sup>.

\* \* \*

Trois autres manuscrits ont été copiés sur l'un ou l'autre des manuscrits du *Dayr az-Za'farān* (*supra*, Nos 1 à 4), par des prêtres ou des évêques syriens, pour leur usage personnel<sup>23</sup>.

11. Appartenait à Mgr Athanasius Thomas, évêque syrien de Mossoul;

12. Appartenait à Mgr Dionisius 'Abd an-Nūr; il avait été copié en 1890, par le prêtre Ġibrā'il Dawlabānī al-Māridīnī;

<sup>18</sup> Sur ces trois manuscrits, cf. Baršawm, *Isaïe*, p. 34<sup>14-16</sup>.

<sup>19</sup> Cf. Baršawm, *Histoire*, p. 603-614. Voir ici le No 298 (p. 614).

<sup>20</sup> J'ignore quelle est la cote de ces deux manuscrits.

<sup>21</sup> Rudolf Macuch, *Geschichte der spät- und neu-syrischen Literatur* (Berlin-New York 1976), p. 481-482 (sous le nom de Mattay Kōnā't) affirme qu'il est mort en 1928. Sa notice est basée sur un ouvrage d'Abraham Nouro. Nous avons préféré suivre les renseignements fournis par le patriarche Ignace Éphrem I<sup>er</sup> (voir note 22).

<sup>22</sup> Sur cet auteur malabare, voir Baršawm, *Histoire*, p. 581, No 290. Né en 1860 à Pampakkuta (en arabe *bāmbākūdā*), prêtre en 1883, il enseigna au séminaire de Kottayam. Il fonda et dirigea un petit séminaire dans son village natal, et fut fait *hūrī* en 1926. Il mourut l'année suivante. Savant syriacisant, il traduisit en malayalam de nombreux ouvrages syriaques, dont le *Commentaire sur saint Matthieu* de Denys bar Šalibi. À noter que son nom s'écrit en arabe *Kūnāṭ*. Voir aussi Albert Abūnā, *Adab al-luḡah al-ārāmiyyah* (Beyrouth 1970), p. 602, No 23 (qui est un résumé de Baršawm).

<sup>23</sup> Sur ces trois manuscrits, cf. Baršawm, *Isaïe*, p. 34<sup>17-20</sup>.

## 13. Copié par Mgr Qūrullus Miḥā'il (pour lui-même ?).

\* \* \*

Le *quatorzième manuscrit* appartenait en propre au patriarche Ignace Éphrem Ier Barṣawm. Il avait été copié en 1889 (serait-ce par le prêtre Ġibrā'il Dawlabānī al-Māridinī, qui copia l'année suivante ce texte pour Mgr Diyonisius 'Abd an-Nūr ?)<sup>24</sup>.

Le *quinzième manuscrit* connu appartenait à Jean-Baptiste Chabot. Il était peut-être copié sur le *Paris syriaque 66*<sup>25</sup>. Nous ne savons où il se trouve actuellement.

Enfin, le *seizième* et dernier *manuscrit* est le No 4064 (129) de la *Houghton Library* de Cambridge (Massachusetts, USA). Il a été achevé en 1888 et contient le *Commentaire de l'Ancien Testament* de Denys et le *Commentaire sur Malachie et Joel* de saint Éphrem<sup>26</sup>.

## c. Traduction arabe

Le texte syriaque du *Commentaire d'Isaïe* de Denys bar Ṣalibī, comme du reste l'ensemble de son *Commentaire de l'Ancien Testament*, est encore inédit.

Par ailleurs, il n'existe pas de traduction ancienne de cette œuvre, comme c'est le cas pour d'autres œuvres de Denys, telles que le *Commentaire du Pentateuque* ou le *Commentaire des Évangiles*, toutes deux traduites en arabe au Moyen-Âge<sup>27</sup>.

Cependant, une partie importante de ce *Commentaire* (environ la moitié) est accessible dans une traduction arabe, faite par le patriarche Ignace Éphrem Ier. Elle est parue, sous forme d'articles, dans la revue patriarcale syrienne orthodoxe, éditée à Jérusalem, entre 1935 et 1940. Elle couvre les 29 premiers chapitres d'Isaïe<sup>28</sup>.

Le traducteur a publié ce texte par tranches, correspondant aux chapitres actuels de la Bible. Il indique soigneusement les versets commentés. La publication s'étalant sur cinq ou six ans, le titre n'a pas été toujours identique. Cependant, le dénominateur commun de tous les titres est : *Tafsīr nubuwwat Aša'yā* [= *Commentaire de la prophétie d'Isaïe*]. Assez souvent, le nom de Denys bar Ṣalibī est indiqué dans le titre, mais non pas toujours.

Nous donnons ici la référence à cette série d'articles, indiquant le contenu de chaque article. De plus, comme la revue *al-Maǧallah al-Baṭṛiyarkiyah*

<sup>24</sup> Cf. Barṣawm, *Histoire*, p. 478<sup>9</sup> et note 3.

<sup>25</sup> Cf. Barṣawm, *Isaïe*, p. 34<sup>20-21</sup>.

<sup>26</sup> Cf. James T. Clemons, *A Checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada*, dans OrChrP 32 (1966) 224-251 et 478-522; ici, p. 249, No 165.

<sup>27</sup> Pour les traductions arabes anciennes de Denys bar Ṣalibī, cf. GCAL II 263-265.

<sup>28</sup> Cf. Barṣawm, *Histoire*, p. 478<sup>9-11</sup> et note 4 (corriger, dans cette note, 1934 en 1935).



*as-Suryāniyyah* est très rare en Occident, et que par bonheur elle se trouve presque au complet à la bibliothèque du *Pontificio Istituto Orientale* de Rome, nous avons jugé bon de signaler les articles qui manquent dans cette bibliothèque. En particulier, les derniers numéros de la revue (fin 1939-début 1940) y faisant défaut, nous n'avons pu donner les références aux derniers articles : en tout, trois ou quatre, probablement.

Disons aussi que les manuels classiques de patrologie syriaque sont très lacuneux sur ce point. Le patriarche Ignace Éphrem I<sup>er</sup> lui-même ne donne aucune référence<sup>29</sup>, tandis que le P. Ignace Ortiz de Urbina ne signale que deux articles<sup>30</sup>, et que le P. Albert Abūnā n'en signale qu'un<sup>31</sup>, alors qu'il y a une bonne vingtaine d'articles !

Voici donc les références aux articles :

- 1) 3 (1935), p. 33-43 : Introduction du traducteur et  
Commentaire du ch. 1 ;
- 2) 3 (1936), p. 129-136 : Commentaire du ch. 2 ;
- 3) p. 161-169 : Commentaire du ch. 3<sup>32</sup> ;
- 4) p. 310-313 : Commentaire du ch. 4 ;
- 5) 4 (1937), p. 1-9 : Commentaire du ch. 5 ;
- 6) p. 37-44 : Commentaire du ch. 6 ;
- 7) p. 68-77 : Commentaire du ch. 7 ;
- 8) p. 97-106 : Commentaire du ch. 8 ;
- 9) p. 129-139 : Commentaire du ch. 9 ;
- 10) p. 161-172 : Commentaire du ch. 10 ;
- 11) p. 193-204 : Commentaire des ch. 11-12 ;
- 12) p. ?-? : Commentaire du ch. 13<sup>32</sup> ;
- 13) p. 257-264 : Commentaire du ch. 14 ;
- 14) 5 (1938), p. 61-71 : Commentaire des ch. 15-16 ;
- 15) p. 193-205 : Commentaire des ch. 17-18 ;
- 16) 6 (1939), p. 64-78 : Commentaire des ch. 19-20 ;
- 17) p. 173-195 : Commentaire des ch. 21-23 ;
- 18) ? ? p. ? ? : Commentaire des ch. 24-25<sup>32</sup> ;
- 19) 7 (1940), p. 169-185 : Commentaire des ch. 26-27 ;
- 20) 7 (1940), p. ? ? : Commentaire des ch. 28-29<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cf. Baršawm, *Histoire*, p. 477-478.

<sup>30</sup> Cf. Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 2<sup>e</sup> édition (Rome 1965), p. 220. Il ne signale que le 13<sup>e</sup> et le 14<sup>e</sup> article de la série.

<sup>31</sup> Cf. Albert Abūnā [*supra*, note 22], p. 470-477. Ici, p. 474, note 9. Il ne signale que le 13<sup>e</sup> article de la série !

<sup>32</sup> Ces articles manquent à la bibliothèque du *Pontificio Istituto Orientale* de Rome.

#### d. Conclusion

Nous voudrions, en terminant, tirer quelques conclusions et faire quelques suggestions.

La *première conclusion* concerne les fonds de manuscrits qui se trouvent en Orient. Tous les manuscrits indiqués dans cet article sont de provenance syrienne orthodoxe. Parmi les anciens manuscrits, deux se trouvent en Occident (dont un ne comprend que le commentaire spirituel) et *cinq* se trouvent en Orient, notamment à *Dayr az-Za'farān*. Or, ceci n'est pas un cas exceptionnel; c'est plutôt le plus habituel. Plus on étudie les fonds manuscrits de l'Orient, plus on y découvre de trésors, comme l'ont souvent signalé les Orientalistes de nos jours, et tout spécialement le Professeur Arthur Vööbus.

De là, naît spontanément une idée. Ne serait-il pas possible d'organiser une expédition scientifique en « pays syriaque » (Irak, Turquie, Syrie, Liban), pour microfilmer les plus importants de ces manuscrits, à l'instar de ce que la Bibliothèque du Congrès a fait en 1949-1950 pour les bibliothèques du Sinaï et de Jérusalem (patriarcats grec et arménien)? Nous avons là des trésors culturels qui demeurent pratiquement inaccessibles aux chercheurs. Qui plus est, ces trésors risquent de disparaître pour divers motifs, culturels ou politiques.

\* \* \*

La *deuxième conclusion* s'impose d'elle-même. En effet, alors que les références occidentales n'indiquaient que deux manuscrits, les références arabes (et notamment l'*Histoire de la littérature syriaque* du patriarche Ignace Éphrem Ier) en indiquent *quinze*! Cela se passe de commentaire!

Comment s'en étonner? La langue arabe est devenue la langue culturelle de la majorité des Chrétiens autrefois syrophones. Cet héritage culturel se transmet aujourd'hui essentiellement en arabe. De là aussi, les nombreuses traductions arabes d'œuvres syriaques, qui voient le jour un peu partout dans le Proche-Orient: en Irak, en Syrie ou au Liban.

Bref, les études syriaques (et plus généralement les études orientales) ne sont plus l'apanage des Occidentaux. Grâce au travail méthodique des Orientalistes, les Orientaux ont pris une conscience plus vive de leur propre tradition, et la mettent en valeur. Il faut en prendre acte, et peut-être se mettre aussi à l'école de l'Orient. Il serait à souhaiter, pour les motifs que nous avons exposés, que les syriacisants soient aussi, quelque peu, arabisants.

\* \* \*

Une *troisième conclusion* peut être tirée de cette petite étude, qui est aussi une suggestion. Ce *Commentaire d'Isaïe* est inédit, et les manuscrits anciens sont, pour la plupart, peu accessibles. Une édition critique risque de se faire désirer encore longtemps.

Or, il existe une version, faite par un des meilleurs connaisseurs de la langue et de la littérature syriaques de notre siècle. De plus, l'auteur de cette version disposait de cinq manuscrits anciens, dont le plus ancien de tous.

Mais cette version est pratiquement aussi inaccessible actuellement qu'un manuscrit d'Orient, du fait qu'elle est parue dans une revue presque introuvable, et qu'elle s'étale sur plus de cinq ans de cette revue.

Dans ces conditions, ne vaudrait-il pas la peine de rééditer photographiquement cette version arabe du patriarche Ignace Éphrem I<sup>er</sup>? Bien qu'elle soit incomplète (elle ne couvre, en effet, que les 29 premiers chapitres d'Isaïe), elle fait plus de 200 pages. Cela formerait un beau volume, pour les syriacisants arabisants.

# Der Erzengel Michael als Psychopompos

von

OTTO F. A. MEINARDUS

Eine in der byzantinischen Ikonographie recht ungewöhnliche und seltene Darstellung des Erzengels Michael ist die des Psychopompos (*ψυχοπομπός*) oder Seelenretters, der die Seele zur Ewigkeit geleitet. Eine solche Darstellung befindet sich in der aus dem 6. Jahrhundert stammenden Basilika der Hekatontapyliani, der Gottesmutter-Kirche der Hundert Tore, auf der Kykladen-Insel Paros (Tafel XX und XXI).

Schon in der frühchristlichen Frömmigkeit sind die Funktionen des Erzengels Michael mit dem Schicksal der Seelen der Verstorbenen eng verknüpft gewesen. Nicht nur wurde der Erzengel Michael als Führer der himmlischen Heerscharen gepriesen und als Drachen- und Satanstörer verehrt, eine seiner Hauptaufgaben war es, die Seelen der Verstorbenen in das Paradies zu geleiten<sup>1</sup>. Beim Tod der Gottesmutter übergibt Jesus Christus ihre Seele dem Erzengel Michael<sup>2</sup>, und beim Jüngsten Gericht ist er *praepositus paradisi* und auch der Seelenwäger.

Die hier zu beschreibende Malerei, die eine Höhe von 221 cm und eine Breite von 113 cm besitzt, bedeckt die nördliche Pforte der Ikonostase, die in den Altarraum führt. Die rechte Seite der Malerei ist leider durch ein Schlüsselloch leicht beschädigt. Zur Beschreibung dieser ungewöhnlichen Ikone sind folgende Angaben zu machen: Auf seinem Haupt, das er nach links wendet, trägt Michael eine Kopfbinde mit einem goldenen, reich verzierten Diadem. Er ist dargestellt als Heerführer und ist dementsprechend bekleidet mit einer roten Tunika, einem goldenen Panzerhemd, auf dem Engel sich an einen Baum klammern, und einer langen dunkelroten Chlamys oder Soldatenmantel. Seine Flügel sind überwiegend aus goldenen und schwarz-goldenen Federn. Ein mit Riemen hochverschnürter Calceus stellt sein Beinkleid dar. In der rechten Hand hält er ein Schwert als Zeichen des Kampfes gegen den Satan. Der Knauf des Schwertes ist mit zwei Figuren verziert. In seiner linken Hand hält er die als Wickelkind dargestellte Seele. Die Wickel, die die ganze Person, außer das Gesicht umhüllt, hat eine weiß-graue Farbe. Das Gesicht trägt deutliche Züge einer älteren

---

<sup>1</sup> Gregor von Tours, *Hist. Franc.* 6, 29, PL 71, 415.

<sup>2</sup> Gregor von Tours, *Lib. Miraculorum*, 1, 4, PL 71, 708.

Person. Mit seinen beiden Füßen steht der Erzengel auf dem Satan, der in Menschengestalt, beide Hände erhoben, und mit einem weißen Gewand bekleidet dargestellt ist.

In roter Schrift erscheint in der unteren linken Ecke des Bildes über der Satansdarstellung der folgende Text :

ΔΕΗCIC ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΙΩΑΝΟΥ CΚΛΕΡΟΥ ΑΧΞ

»Diese Ikone wurde im Auftrage von Johannes Skleros im Jahr 1667 der Gottesmutter-Kirche übergeben«.

Eine Parallele zu dieser ungewöhnlichen Darstellung des Erzengels Michael als Psychopompos wird von Walter Felicetti-Liebenfels angeführt. In der Beschreibung dieser russischen Ikone der ehemaligen Sammlung Lichatschev heißt es : »Mit gekünstelten Bewegungen, angetan mit Helm und Rüstung zertrampelt er (Michael) den bezwungenen Satan am Boden, während er mit der Rechten das Schwert schwingt und mit der Linken ein Wickelkind als Symbol der geretteten Seele emporhebt«<sup>3</sup>. Felicetti-Liebenfels setzt die Entstehung dieser russischen Ikone in den Anfang des 15. Jahrhunderts. Heinz Skrobucha, Kustos des Ikonenmuseums in Recklinghausen, schreibt dazu korrigierenderweise, »die Datierung in das 15. Jahrhundert dieser Ikone scheint mir allerdings um ein bis zwei Jahrhunderte zu früh angesetzt zu sein«<sup>4</sup>. Die einzige mir bekannte Parallele des Seelenretters stammt somit aus dem gleichen Jahrhundert wie die Paros-Ikone, aus dem 17. Jahrhundert. Prof. Dr O. H. E. Khs-Burmester aus Kairo berichtete mir, daß seine Frau »saw an icon of St. Michael with a soul wrapped in a shroud at some house in Port Said«<sup>5</sup>.

Die ikonographische Darstellung der Seele war im frühen und späten Mittelalter weit verbreitet. Die Seelen von St. Amun und St. Alexander sind schon im griechischen Menologium des Kaisers Basilius dargestellt<sup>6</sup>. Die Ikonographie des Erzengels Michael als Psychopompos hat ihren Vorläufer in den byzantinischen Darstellungen der Gotteshand, die die Seelen der Verstorbenen trägt. Von diesen Darstellungen sind uns mehrere Exemplare bekannt. Bei den Restaurationsarbeiten in der Gewölbedecke des westlichen Bogens in der Kariye Camii in Istanbul wurde ein Fresko-Fragment freigelegt, das die Hand Gottes darstellt, die die Seelen der Gerechten hält. In der Hand erkennt man fünf Seelen, die in grün-grauen Wickeln erscheinen<sup>7</sup>, nach dem Ausspruch der Weisheit Salomo's an die

<sup>3</sup> Felicetti-Liebenfels, Walter, *Geschichte der Byzantinischen Ikonenmalerei*. Olten, Lausanne, 1956, 83, Tafel 98A.

<sup>4</sup> Persönliches Schreiben vom 23. 11. 1976.

<sup>5</sup> Persönliches Schreiben vom 7. 2. 1977.

<sup>6</sup> Didron, Alphonse N., *Christian Iconography*. New York, 1965, II, 177.

<sup>7</sup> Underwood, Paul A., »The Frescoes in the Kariye Camii«, *Dumbarton Oaks Papers*, XI, 1957, 186.

Tyrannen: »Aber die gerechten Seelen sind in Gottes Hand, und keine Qual rührt sie an«<sup>8</sup>. Das Thema der gerechten Seelen in der Hand Gottes befindet sich auch in der Kirche der Heiligen Apostel in Thessalonich<sup>9</sup>, in der Mariae-Himmelfahrtskirche in Vladimir (1408), wo die Hand Gottes von einem Medaillon umgeben ist<sup>10</sup>, und in der Klosterkirche von Manastir Manasija in Serbien<sup>11</sup>.

Im 17. Jahrhundert wurde dann die Hand Gottes durch die offene Hand des Erzengels Michael ersetzt. Dieses geschah in einer Zeit, in der durch die vielen Darstellungen des Jüngsten Gerichts die Seelenwäger- und damit auch die Seelenretter-Funktionen des Erzengels Michael mehr und mehr in den Mittelpunkt der ostkirchlichen Frömmigkeit und damit auch in die byzantinische Ikonographie rückten.

Die Darstellung der Seele als Wickelkind ist durch die herkömmlichen Wandmalereien und Ikonen der *KOIMHΣIE THΣ ΘEOTOKOY* als ein fester Bestandteil des byzantinischen ikonographischen Kanons gut bekannt. Hier hält Jesus Christus, hinter dem Sarg Mariae stehend, die Seele seiner Mutter in der Form eines Wickelkindes in seinem linken Arm. Und wie Jesus Christus die Seele der Gottesmutter trägt, so trägt auch der Erzengel Michael die Seele des Gerechten.

Für die Lokalgeschichte der Insel Paros und besonders für die Geschichte der Kirche Hekatontapyliani ist das auf der Psychopompos-Ikone erscheinende Datum von Interesse. Im 17. Jahrhundert war die Insel von den Venezianern besetzt, und während des kretischen Krieges von 1645-1669 wurde die Insel wiederholt von den Türken unter der Führung des Großadmirals Mustafa Kaplan Pascha verwüstet und auch die Kirche Hekatontapyliani zum Teil zerstört. Des Barres, einer der ersten westlichen Besucher der Kykladen, besuchte die Insel Paros im Jahr 1673 und fand die Kirche »bien gastée, tant par les guerres des Turcs que par celles des Vénétiens«<sup>12</sup>.

Mit großer Wahrscheinlichkeit können wir wohl annehmen, daß diese große Pforten-Ikone des Psychopompos im Andenken an die während des türkisch-venezianischen Krieges umgekommenen Parier hergestellt wurde, und einen Ehrenplatz nördlich der wundertätigen Gottesmutter-Ikone (Hodegetria) von Paros erhielt.

<sup>8</sup> Weisheit Salomos 3,1.

<sup>9</sup> Xyngopoulos, A., *Thessalonique et la peinture macédonienne*. Athen, 1955, 52f., Tafel 18.1.

<sup>10</sup> *Trudy VI arkeologičeskago s'ezda v Odesse*. Odessa, 1887, 330.

<sup>11</sup> Stanojević, Mirković, Bosković, *Manastir Manasija*. Belgrad, 1928, Tafel 18, 19.

<sup>12</sup> Jewell, H.H. & Hasluck, F.W., *The Church of Our Lady of the Hundred Gates (Panagia Hekatontapyliani) in Paros*. London, 1920, 5.

<sup>13</sup> Des Barres, *Estat Present de l'Archipel*. Paris, 1678, 150.



*Der Erzengel Michael als Psychompos. Hektatonpyliani, Paros.*



*Die Seele in der Hand des Erzengels Michael.*



# Nilometer Readings According to a 13th Century Coptic Source

by

OTTO F. A. MEINARDUS

## *PART I*

### *INTRODUCTORY REMARKS*

The Nileflood, which is transformed into bread, has been regarded by the Egyptians from time immemorial with curiosity and awe, and as expectant mothers, in their time of waiting, always wonder whether their child will be a boy or a girl, the Egyptians, in the nine months of waiting, have questioned signs and oracles; priests and engineers have prayed and studied in hope that the flood will be high. Once the annual waters arrived, people could exactly measure the flood. Long before Herodotus, who travelled in Egypt in the 5th century B.C., men knew the figures and prayed for sixteen ells, that is, for a high flood, and that is the meaning of the sixteen children on the statue of the bearded Nile in the Vatican. Pliny expressed this with typical Roman terseness, "twelve ells mean hunger, thirteen sufficiency, fourteen joy, fifteen security and sixteen abundance". These measures seem to reach back into the time of the Old Kingdom. According to Abû'-Makarim, the Armenian historian who wrote in the 13th century, "Joseph was the first who measured the Nile in Egypt by the cubit, and made a Nilometer at Memphis". Strabo, writing in Caesar's time, found "nothing in Egypt so useful as the Nilometers, both for the farmers, to whom they show how much water they can count on ... and for the Government, which bases its taxes on them, since every increase in the volume of the river and the quantity of water means an increase of taxation". For the last 1395 lunar years, the history of the Nile lies before us in figures and dates, which in many ways are more reliable than those of European history. How the Arab writers of the 15th century determined the dates of the first seven centuries of the Islamic era they do not say, though the fact that their more or less independent lists tally proves them to be correct.

### *The Sources*

The Coptic source, which provides information pertaining to the annual inundation of the Nile is part of the History of the Patriarchs of the Egyptian Church, represented by MS. Arabe 302, Bibliothèque Nationale, Paris, fols. 287v-355r and published by Drs. Antoine Khater and O. H. E. Khs-Burmester under the title *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. IV, part i and ii, Cairo, 1974. The period covered in this text extends over twenty-six years, from the time of the death of the patriarch John VI in 1216 A.D. to the death of the patriarch Cyril III ibn Laqlaq in 1243 A.D. After the death of John VI, nineteen years elapsed before Ibn Laqlaq succeeded in having himself elected Patriarch of Alexandria. During these crucial years, many important events occurred in Egypt and in Palestine, which are described in great detail in the above mentioned manuscripts. In addition to the ecclesiastical events of this period, we find references to many historical events, the account of the war in Syria and Palestine undertaken by Andreas, King of Hungary, and his allies, a detailed description of the expedition of John of Brienne against Egypt, and the siege and the capture of Damietta. The expedition of the Emperor Frederick II and the concession to him of Jerusalem and other cities are described as well as the war with Kay-Kubad, Sultan of Rûm, and the war between al-Malik al-Kâmil and his brother as-Sâlih.

Regarding some unusual events of this period, references are made to a "fierce black wind with lightening", which happened in 1220 A.D. Twelve years later the waters of the Nile were so low that the boulders at the bottom of the river appeared and scraped the small boats which passed over them. In 1236 A.D. the pest appeared in Egypt and was particularly severe in Cairo and the suburbs. Towards the end of August 1239 A.D., it rained, a most exceptional thing that happened at this time of the year, and there was also an earthquake. At the end of September 1242 A.D. a violent wind threw down palm-trees and demolished many houses and on October 6th, there was an eclipse of the sun.

\* \* \*

For the sake of comparing the data of our Coptic text with those of other medieval sources, we have used the information provided by three Arab authors. Ibn Taghrî Birdî's statistics of the Nile for the period 641-1467 A.D., 20-871 A.H., are found in his chronicle *An-Nujûm az-Zâhira*. These statistics are generally restricted to the annual minimum and maximum levels of the river, though in some years additional data are given, such as the date

of the plenitude and of the opening of the Cairo or Abû Munajjâ canals. The statistics appear in the form of paragraphs, of uniform wording, following the biographies of important personages who died within the year<sup>1</sup>. Ibn al-Hijâzî's statistics cover the period from 622-1470 A.D., 1-874 A.H., and are contained in an unpublished manuscript entitled *Na'il ar-Râ'id min an Nil az-Zâ'id* of the Bibliothèque Nationale, Paris, Arab. MS. 2261. His statistics were used by Prince Omar Toussoun as the basis for his tables<sup>2</sup>. In the second part of his work Ibn al-Hijâzî provides the annual minimum and maximum levels in chronological order, with the dates of plenitude inserted almost regularly beginning with 1282 A.D., 682 A.H.<sup>3</sup>. The statistics of Abû Bakr ibn 'Abd Allâh ibn Aibak are contained in his two histories, *Durar at-Tijân* and *Kanz ad-Durar*. The statistical information prefaces the events of each year in the histories, which have not been published. The statistics were extracted from the material and printed in the form of tables by Amin Sâmî Pâshâ in his introductory volume of *Taqwîm an Nil*. Ibn Aibak gives maxima and minima with only a few exceptions for the period of 622-1241 A.D., 1-638 A.H. He concluded his own compilation of continuous statistics with the year 638 A.H., probably because his source ended with that year. The maxima given by Ibn Aibak for the years 1234-1239 A.D., 631-638 A.H., vary significantly from the data of Ibn Taghrî Birdî and Ibn al-Hijâzî for the same period<sup>4</sup>.

While the statistics of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* come sometimes close to the data of Ibn Aibak, it is nevertheless evident, that they are based upon an independent source.

### *Some Explanations Pertaining to Contemporary Concepts.*

For a better understanding of the text of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* it is necessary to provide a few explanatory comments with respect to the terminology employed in the accounts of the inundation of the Nile.

<sup>1</sup> Juynboll, T.G.J., *Abû l-Mahâsin Yûsuf ibn Taghrî Birdî. An-Nujûm as-Zâhira*. Vols. I & II, Leiden 1855, 1861. Cf. Popper, William, *The Cairo Nilometer. Studies in Ibn Taghrî Birdî's Chronicles of Egypt*. Berkeley and Los Angeles 1951, 92, 258, 259.

<sup>2</sup> Toussoun, Omar, "Mémoire sur l'histoire du Nil", in *Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, VIII, IX, 1925.

<sup>3</sup> Popper, W., *op. cit.*, 92.

<sup>4</sup> Amin Sami Pasha, *Taqwîm an Nil*. Cairo 1916-1936, 17-22.

### *The Rauda Nilometer*

All data pertaining to the minimum and maximum level of the Nile as mentioned in the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* are recorded at the Rauda Nilometer at Cairo. Two constructions on the site of the Nilometer at the southern end of the Island of Rauda are recorded, one in 715 A.D., the other in 861 A.D. Later, the Nilometer of 715 A.D. was known as the "old", that of 861 A.D. as the "new". In all probability, the two Nilometers were the same building, namely, a square well with a column in the middle. The first construction was carried out under the direction of Usâma ibn Zaid at-Tanûkhî, financial administrator of Egypt during the reign of the 'Umayyad Caliphs Walid ibn 'Abd al-Malik (705-715 A.D., 86-96 A.H.) and Sulaimân (715-717 A.D., 96-99 A.H.). The year 861 A.D., 247 A.H., is the first date for which some definite and authentic details regarding the Nilometer at Rauda are available. According to one inscription the Nilometer was built — or rebuilt — under the supervision of a certain Ahmad ibn Muhammad al-Hasib, by order of the Caliph Mutawakkil<sup>5</sup>. At this time also, Mutawakkil ordered that the Copts should be removed from the function of measuring the Nile's rise and Abû' r-Raddâd was placed in charge, the office being made hereditary in his family<sup>6</sup>. Abû' l-Makarim citing the Coptic tradition states that Ibn Kâtib al-Farghânî superintended the construction of the Nilometer in 861 A.D., 247 A.H., and that his body reposes in the Church of St. Coluthus<sup>7</sup>, for he was beheaded on the 7th of Kihâk, 16th of December<sup>8</sup>. B. T. A. Evetts adds "that the date here given corresponds with that generally recorded by Arab historians for the completion of the Nilometer. Some repairs were carried out by Ahmad ibn Tûlûn twelve years later, but al-Maqrizî, as-Suyûtî and al-Ishaqî agree that the Nilometer had been very little altered up to their own time, and there is no doubt that it remains substantially the same now. Edward W. Lane thinks it probable that both the Mosque of Ibn Tûlûn and the Nilometer were built by the same architect. It was known that the Mosque of Ibn Tûlûn was built by a Copt, and if Lane's theory is correct, we have his name in Ibn Kâtib al-Farghânî, the Coptic architect of the Nilometer"<sup>9</sup>.

During the period described in our manuscript, Sultan al-Malik as-Sâlih

<sup>5</sup> Toussoun, O., *op. cit.*, 310ff.

<sup>6</sup> Popper, W., *op. cit.*, 20.

<sup>7</sup> Evetts, B. T. A., *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring Countries, attributed to Abû Sâlih the Armenian*. Oxford 1895, 114.

<sup>8</sup> All Western dates (A.D.) of days and months are given according to the Gregorian Calendar.

<sup>9</sup> Evetts, B. T. A., *loc. cit.*

Najm ad-Dīn (1239-1249 A.D.) began in February 1241 A.D. the construction of a fortress and a palace adjoining the Nilometer on the east. There is no reference to any changes in the Nilometer itself; apparently, however, the Nilometer became an annex to the palace, as it was also to the mosque in the west, and entrance to its super-structure was through a corridor on the west side of the fortress. In the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* following account is given. During the month of Safar in the year 639 A.H. (1241) the Sultan came to the Island, and he stayed at it, he and his attendants. And there was above the building of the Nilometer a chamber which was borne beyond it on columns, and it was he who made it, and it was not before, because there was not there anything except an upper court, and the chamber was within it. And this Sultan made this chamber, and it turned out a fine innovation, and of all what he — may God perpetuate his days — was wont to do or to suggest nothing could turn out in the world more successful than it, or finer or more balanced<sup>10</sup>. And as regards the pavillion which was constructed on the platform of the Nilometer which everyone approved of, it was demolished and there was built in its place a great tower at the head of the apex of the Nilometer. And as for the western side, all of it was completed as a belvedere for our Sire, the Sultan, gardens and reception rooms, from the church to the end of the building<sup>11</sup>.

Of the numerous descriptions of the Nilometer we have selected five accounts as they are given by W. Popper.

*Idrisi* (About 1154): The Nilometer is on the east side of the southern, larger end of the island. A large deep basin is at the center, with a marble staircase; in the middle is a marble column with inscribed numbers indicating the cubits and fingers; the cubit equals 24 fingers. The waters enter the basin through a large canal. Above the column is a solid stone structure painted in gold and azure mingled with other colours.

*Ibn Jubair* (1183): The Nilometer is an octagonal column of white marble in a place in which the water is confined when it flows to it. It is divided into 22 cubits subdivided into 24 parts known as fingers.

*Qazwīnī* (13th cent): Behind the mosque is a cistern, and in the middle of the cistern a column of white marble, 24 cubits long. A mark is written on each cubit, each cubit is divided into 24 fingers and each finger into six parts. The cistern has an outlet to the Nile into which the water enters.

*Ibn Khallikān* (1256): And the cubit in the Nilometer is 28 fingers until 12 cubits are reached and after that its evaluation becomes 24 fingers.

<sup>10</sup> Khater, Antoine, and O.H.E. Khs-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Vol. IV, Part II (HPEC IV, ii), Cairo, 1974, 232.

<sup>11</sup> HPEC, IV, ii, 240/41.

*Ibn Aibak* (1333): The present Nilometer is the tenth built for the blessed Nile. And this Nilometer has a column in the center of a cistern divided into fingers apportioned by cubits, to the limit of 12 cubits divided into 28 fingers and from the limit of the 12 cubits to the end of the increase divided into 24 fingers, and the two cubits are equal<sup>12</sup>.

### The Guardian of the Nilometer

Although Johann Michael Wansleben mentions a Coptic tradition according to which the Guardian of the Nilometer Abû 'r-Raddâd was a Coptic priest, who, as a reward for his conversion to Islam received the office of the guardianship for the Nilometer, there is no historical evidence to support this late medieval tradition<sup>13</sup>. There is no doubt that prior to the appointment of the first Muslim guardian Abû 'r-Raddâd 'Abd Allah ibn 'Abd as-Salâm ibn 'Abd Allah ibn ar-Raddâd in 861 A.D., the Nilometer functions were performed by Copts. The position of the guardian belonged to the judiciary branch of government, and the first appointment in 861 A.D. was made by the Qadi Bakkâr ibn Qutaiba. He was responsible for the entire control of all matters connected with the Nilometer structure, including its upkeep and repair, the daily determination and announcement of the height of the Nile during the period of its rise and the performance of certain functions connected with the annual ceremony of the attainment of plenitude. The office was hereditary, and according to Ibn Khallikân, who wrote a short biography about 1270 A.D., the supervision of the Nilometer has continued among the descendants of Abû 'r-Raddâd until the present. Abû 'r-Raddâd, a name that later was applied to all guardians of the Nilometer, observed the height of the Nile on the 25th of Baûnah, 2nd of July, noting the corresponding day of the Arabic month, and sent a report thereof to the Bureau of the Secretariat, where it was entered into a special register. Thereafter the amount of the increase each day was noted, with the date of the Arabic month and the Coptic equivalent. During the Mameluke period the guardian measured the height of the Nile each afternoon, then on the following morning announced publicly the number of fingers' rise. On his way through the city to announce the daily rise of the Nile, the guardian — at least in the 13th century — carried a rod which apparently

---

<sup>12</sup> Popper, W., *op. cit.*, 45.

<sup>13</sup> Vansleb, J.M., *Nouvelle Relation en forme de Journal d'un voyage fait en Égypte*. Paris, 1698, 67.

had served in some way to measure the rise in the Nilometer, a kind of "portable measure"<sup>14</sup>.

### The Minimum Level

The minimum level of the Nile used to be recorded annually on or about the 25th or 26th of Baûnah, 2nd or 3rd of July. Whereas our text mentions altogether twenty-four maximum level readings, only six minimum level data are given, and of these four confirm the established date of the reading on the 25th of Baûnah, namely the Nile-years 1230/31 A.D., 947/48 A.M., 1233/34 A.D., 950/51 A.M., 1241/42 A.D., 958/59 A.M. and 1242/43 A.D., 959/60 A.M. Once, during the Nile-year 1228/29 A.D., 945/46 A.M. the minimum level of 5 cubits was recorded on the 25th of Abîb, 1st of August. Maqrîzî mentions for the year 1280 A.D., 679 A.H., that the Nile minimum was also on the 25th of Abîb<sup>15</sup>. In the Nile-year 1229/30 A.D., 946/47 A.M. the minimum level of 4 cubits was recorded on the 10th of Misrâ, 16th of August.

While the earliest historical mention of the 25th of Baûnah for the first reading dates from the 10th or 11th century A.D., it is then mentioned as a long-established custom; and from certain traditions it may be inferred that the custom existed even before the Islamic conquest. After the 12th century, the date of the 25th of Baûnah as that of the first official minimum reading is mentioned regularly and frequently.

There is good reason to assume that the custom of reading the Nile level on the 25th of Baûnah was an old Coptic custom, which the Muslims accepted when they replaced the Copts as guardians of the Nilometer. In fact, the 25th or 26th of Baûnah appears in an Egyptian papyrus of 6 B.C. as the conventional beginning of the rise of the Nile, the end of the preceding harvest year, and the end of the preceding tax-year. Also a later Coptic tradition has preserved this date. It speaks of a pillar in the Upper Egyptian town of Coptos (Qift), which was marked to measure the height of the Nile on the 26th of Baûnah. The final height of the Nile each year could be foretold from the measure indicated by the sun's rays as they fell on the pillar. And "the 26th of Baûnah is also the day on which the sun stood still for Joshua the son of Nun, by God's permission, until he had vanquished the unbelieving Gentiles and giants in battle, through the changing of the

---

<sup>14</sup> Popper, W., *op. cit.*, 58, 59.

<sup>15</sup> Quoted by Popper, *op. cit.*, 64, who maintains that Maqrîzî made an error by confusing the month of Abîb with the month of Baûnah.

sun into various colours and the double halo which appeared round it”<sup>16</sup>. This tradition had its ultimate origin probably in some period when the beginning of the rise of the Nile was believed to coincide with the summer solstice, and the date of the summer solstice was held to be on the 26th of Baûnah.

Although the date of the 25th or 26th of Baûnah was the date fixed by Coptic tradition for reading the height of the Nile at Cairo, other Coptic dates for this event are also recorded. One of these dates was the 12th of Baûnah, which was celebrated as St. Michael Day. This day was also referred to as the day of “weighing the mud”, a portion of which, having been wetted with Nile water the night before and weighed, was weighed again in the morning, and in proportion to the increase in weight the ultimate increase in the height of the Nile that year was prognosticated. This same night was known also as the “Night of the Drop”, because a drop was then supposed to fall from Heaven into the Nile and cause its rise<sup>17</sup>.

The 12th of Baûnah appears also in an Arabic tradition that at the conquest of Egypt in 641 A.D., 20 A.H., the Copts used to propitiate the Nile on that date by throwing a young girl, adorned with jewels and beautifully clothed, into the river. When ‘Amr ibn al-‘As, the conqueror of Egypt, was informed of this barbarous custom, it is said, that he abolished it. And the Nile, in consequence, did not rise in the least degree during the space of three months after the usual period of the commencement of the increase. The people, thereupon, were greatly alarmed, thinking that a famine would certainly ensue. ‘Amr, therefore, wrote to the Caliph, to inform him of what he had done, and of the calamity with which the Egyptians were threatened. ‘Umar returned a brief reply, expressing his approbation of ‘Amr’s conduct, and desiring him, upon the receipt of the letter, to throw a note, which it enclosed, into the Nile. The purport of this note was as follows: “From ‘Abd Allah ‘Umar, Prince of the Faithful, to the Nile of Egypt. If thou flow of thine own accord, flow not. But if it be God, the One, the Mighty, who causeth thee to flow, we implore God to make thee flow”. ‘Amr did what was commanded, and the Nile rose to 16 cubits in the following night<sup>18</sup>.

The fact that both Christians and Muslims continued to offer sacrifices to the Nile is well attested. In the biography of Michael V Ibn Dinistirî, the 71st Patriarch of Alexandria (1145-1146 A.D.), it is recorded that while Gabriel II, the 70th Patriarch of Alexandria (1131-1145 A.D.) sat

<sup>16</sup> Evetts, B. T. A., *op. cit.*, 281.

<sup>17</sup> Lane, Edward William, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London 1908, 263.

<sup>18</sup> Lane, E. W., *op. cit.*, 500.



on the throne of St. Mark, the patriarch "forbade them to resort to the taking out of the body of Saint Abû Yihnis Sanhût<sup>19</sup> from his church, because it was the custom for them to cast his body into the river, by reason of the impurities of the Egyptians. And when the priests did not resort to cast his body into the river, it dried up in front of the church. And when this bishop returned, he ordered them to cast the saint into the river, and the river returned and rose until it overflowed in front of his church, and the Egyptians bore to him many ex-voto offerings<sup>20</sup>. Because of the disorders attending this celebration it was abolished by the authorities in 1302 A.D., 702 A.H., revived again in 1337 A.D., 738 A.H., and in 1354 A.D., 755 A.H. and finally abolished when the church at Shubrâ was destroyed and the relics burned<sup>21</sup>. When in the year 1520 A.D., 926 A.H., the rise of the Nile was delayed, even the relics of the Prophet Muhammad were brought there and washed in its waters<sup>22</sup>.

As late as the 19th century, offerings to the Nile were made by the Copts. *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church* records that during the office of Peter VII, 109th Patriarch of Alexandria (1809-1852), the Nile did not come up in a certain year to its measure and the people were afraid of a calamity of dearth, and they sought aid from the Pasha, entreating him that he should command the spiritual chiefs, that they should raise supplications and prayers on account of the Nile, so that God might bless its waters and irrigate the land, and he did. And the Muslims assembled first for the prayer, then the Jews, then the Greeks, then the Syrians, then the Franks, but the river did not change from its place. Then the Government asked the father Peter that he should do according to what the rest did. And he went with a company of bishops to the bank of the river and he celebrated the Offering of the Mystery of the Eucharist. Then he finished this and he washed the vessels of the Service, and he cast their water with an antidoron<sup>23</sup> into the river. And its waves were immediately agitated, and they were troubled, and they boiled up as a cauldron boils, and they overflowed. And the disciples of the patriarch hastened to take away the vessels of the Celebration, and scarcely had they finished this, when the water overtook them<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> St. John of Sanhût is commemorated in the Coptic Synaxarium on the 8th of Bashons, 16th of May.

<sup>20</sup> Khater, Antoine and O.H.E. Khs-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Vol. III, Part I, (= *HPEC* III, i), Cairo, 1968, 64.

<sup>21</sup> Lane-Poole, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages*. London 1901, 301.

<sup>22</sup> Popper, W., *op. cit.*, 73.

<sup>23</sup> The blessed eucharistic loaves, which the priest distributes at the end of the Divine Liturgy.

<sup>24</sup> *HPEC*, III, iii, 305.

## Plenitude

Our manuscript of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* records for the period between 1215/16 A.D., 932/933 A.M. and 1242/43 A.D., 959/60 A.M. altogether eleven dates for the Nile plenitude or as our author calls it "the reading of its (the Nile) measure". The concept of "plenitude" or "full measure" occurs again and again in the accounts of the Nile readings. Plenitude is the Nile level of 16 cubits at Cairo. Originally it used to be the level most favourable for the irrigation of Egypt, and it was close to the normal maximum. Sixteen cubits were mentioned by Herodotus as necessary for the spread of the waters over the land in the 5th century B.C. A tradition ascribed to the time of the Arab Conquest of Egypt in 641 A.D. mentions 16 cubits as the most favourable level. The level of 16 cubits became also, probably in the 11th century A.D., the signal for opening the irrigation canal at Cairo, and it marked approximately the end of one tax year and the beginning of the next year.

Preparations for the celebration of the plenitude ceremony were begun as soon as the Nile at Cairo had risen above 15 cubits. In the 13th century an attempt was made to forecast the approximate date of plenitude at Cairo by noting the height of the Nile in Upper Egypt. A special messenger, known as the *mufrad*, used to travel from Aswân to Cairo within four or five days in order to announce the level of the river at Aswân<sup>25</sup>. Thus, for example, our manuscript mentions that on Wednesday, the 26th of Misrâ, 1st of September, 942 A.M., which corresponds to the 23rd of Shabân 623 A.H., there arrived a solitary from Upper Egypt and he announced that the Nile would come to its measure ...<sup>26</sup>, and the Nile was at that time in Cairo at one finger above 16 cubits<sup>27</sup>.

Established protocol demanded the presence of the Sultan at the occasion of the Cairo plenitude ceremony, and one of the principal features of this ceremony was the perfuming of the Nilometer column. The Sultan mixed with his own hand saffron and musk in a cup which he then handed to the guardian of the Nilometer. The latter then threw himself, fully clothed, from the steps on the wall of the well into the water, swam the few feet to the column with his right, while readers at the top of the well recited verses from the Koran<sup>28</sup>.

It is noteworthy that our text of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* systematically records the whereabouts of the Sultan immediately

<sup>25</sup> Popper, W., *op. cit.*, 70, 71.

<sup>26</sup> There is a lacuna in the text.

<sup>27</sup> HPEC, IV, i, 97.

<sup>28</sup> Popper, W., *loc. cit.*

following the data of either the plenitude or the maximum level, so as to provide a reasonable apology for the Sultan, if his presence was impossible. In the year 1216/17 A.D., 933 A.M., the Sultan passed the time in the Citadel, where he was treated by al-Hakîm Abu Šâkir on account of sickness<sup>29</sup>. In 1218/19 A.D., 935 A.M., the news of the death of al-Malik al-'Adil Abû Bakr Muhammad ibn Aîyûb arrived, moreover the enemy descended upon the land<sup>30</sup>. It is not within the frame of this essay to list all the references to the affairs of the Sultan each year; but the reading of the text shows clearly that the author of the manuscript followed a precise outline for the description of events.

### The Opening of the Cairo Canal

The cutting of the dam or the opening of the Canal is mentioned altogether eight times in the text of our manuscript. An earthen dam was constructed annually across the Cairo Canal near its mouth to prevent the waters of the Nile from entering before they rose to the desired level. That level was at first not fixed, but by the 12th century A.D. it became customary to cut the dam only after plenitude. The exact date of the opening still depended upon official action, and though there was great reluctance to depart from the established custom, in exceptional circumstances the dam was ordered cut even before plenitude. The cutting of the dam was an occasion of ceremony even more elaborate than that of the Nilometer. The ceremony at the mouth of the Canal was apparently instituted in August 973 A.D., Dhû'l-Qa'da 362 A.H., when the Nile had reached 16 cubits. This was the year in which the Fatimid Caliph Mu'izz came to Egypt, four years after the foundation of Cairo.

The ceremony of the cutting of the dam of the Canal replaced a Coptic ceremony which used to be celebrated at Heliopolis-'Ain Shams on the Feast of the Invention of the Holy Cross on the 17th of Tût, 27th of September, as late as the 10th century A.D. Mas'ûdî, who was in Egypt in September 941 A.D., mentions the Feast of the Cross as the date for the opening of the canals<sup>31</sup>. In fact, there was no sense of unanimity about the date for the cutting of the dam. Salah ad-Dîn opened the dam in 1161 A.D., 577 A.H., six days after the Nilometer ceremony, while according to Ibn Duqmaq the Mameluke officials cut the dam generally on the day after the Nilometer ceremony.

<sup>29</sup> *HPEC*, IV, i, 21.

<sup>30</sup> *HPEC*, IV, i, 50.

<sup>31</sup> Popper, W., *loc. cit.*

In the year 934 A.M. (1217/18 A.D.), the Canal was opened on the 6th of Tût, 16th of September, when the water had reached 4 fingers above 17 cubits<sup>32</sup>. Two years later, the Canal of Cairo was opened on Thursday, the 14th of Tût, 24th of September, and the Canal dried up on the Thursday which followed it, and the people walked in the middle of it. The Bahr Abû 'l-Managgâ was opened on the Sunday, which was the Feast of the Holy Cross<sup>33</sup>. In the year 942 A.M. (1225/26 A.D.) the Nile did not come up fully and did not reach the tax-level, and on the eve of Wednesday, the 6th of Tût, 16th of September, the dam of the Canal was cut before the time secretly, and no one knew about it<sup>34</sup>. The following year, the Canal of Cairo was opened "according to the custom on Thursday, the 6th of Tût, 16th of September", and as for the New Canal from al-Maks, it had been opened before<sup>35</sup>. In 946 A.M. (1229/30 A.D.) the dam of the Canal was cut when the Nile had come up to 16 cubits on the 1st of Tût, 10th of September, and it is especially mentioned that "it was a great day"<sup>36</sup>. And in the following year the dam of the Canal was cut, without the river being full, on Wednesday, the 7th of Tût, 17th of September, and the Canal remained up to two days before it reached the Bâb al-Kharq ... and no one drank in this year from the Canal, and no water-carrier drew water from it, and no ferry boat was required on it, because it could be waded<sup>37</sup>. In 949 A.M. (1232/33 A.D.) the Canal was opened already on the 20th of Misrâ, 26th of August, because "there had not been seen a Nile more marvellous than this"<sup>38</sup>. Also in the year 954 A.M. (1237/38 A.D.) the Canal was opened early, and on Saturday, the 6th of Nasî, 11th of September, the ceremony took place<sup>39</sup>.

These few dates demonstrate the irregularity of dates for the opening of the Canal during those years recorded. At the same time, the customary date in the first half of the 13th century A.D. was the 6th of Tût, 16th of September.

### The Maximum Level

The maximum level is the extreme recorded height reached by the Nile in any year, irrespective of date. After reaching the maximum, the level

---

<sup>32</sup> *HPEC*, IV, i, 49.

<sup>33</sup> *HPEC*, IV, i, 64.

<sup>34</sup> *HPEC*, IV, i, 87.

<sup>35</sup> *HPEC*, IV, i, 98.

<sup>36</sup> *HPEC*, IV, i, 112.

<sup>37</sup> *HPEC*, IV, i, 116.

<sup>38</sup> *HPEC*, IV, i, 128.

<sup>39</sup> *HPEC*, IV, ii, 174.

generally remained without change or with a fluctuation of very few fingers, for about twelve days, and then began to fall steadily. The maximum level for the twenty-eight years recorded in our text varied between 14 cubits and 23 fingers and 19 cubits and 11 fingers.

### The Measurements

Measurements of the Nile levels in Arabic sources are expressed in terms of the cubit and its subdivisions, fingers. For the period of our text, in the 13th century, the first twelve cubits of the Nilometer at Rauda had 28 fingers per cubit, the size of the cubit being 0.539 m and the size of the finger being 0.0192 m. From the 13th to the 21st cubit, 24 fingers belonged to each cubit, each cubit measuring 0.462 m, the size of the finger being the same. This composite scale at the Rauda Nilometer is well attested by many medieval Arabic sources.

A possible reason for this scale is offered by W. Popper, when he writes : "There was also an Arabic cubit said to contain 27 fingers and called the 'black cubit' ". The size of the black cubit is, however, a matter of dispute, and since its introduction is ascribed to the Abbasid Caliph Ma'mûn, 813-833 A.D., 178-218 A.H., it could not have been known at the time of the conquest of Egypt. At all events, the cubit of 27 fingers in length which the Arabs found in use when they entered Egypt was not exactly divisible into the subunit, the first of four fingers, six or seven of which made the cubit of 24 and 28 fingers respectively. The traditional important level awaited was 16 cubits; 16 cubits each of 27 fingers equal 432 fingers; similarly 12 cubits of 28 fingers plus 4 cubits of 24 fingers equal 432 fingers; and it is quite possible that by making the latter combination the traditional actual height of 16 cubits was preserved and made to conform to the known Arabic system of measurement"<sup>40</sup>.

### The Dates

For the author of our text, the year commences with the 1st of Tût, the 11th of September, this being Naurûz or New Year's Day for the Copts. The Coptic year consists of twelve months of thirty days each, there is added a period, called Nasî, of five days in three successive years, or six days in the fourth year.

---

<sup>40</sup> Popper, W., *op. cit.*, 112.

The Islamic year, Anno Hijra, is a lunar year and rotates through all months of the solar year once in each cycle of about thirty-three of its years.

The Nile Year normally extended from the first official report of the spring level of the river, which was taken on or around the 25th of Baûnah, the 2nd of July, and extended to September or October, the date of the last report of the season. In some cases, however, the Nile year was described also from one 25th of Baûnah to the next.

## PART II

### THE RECORDS OF THE HISTORY OF THE PATRIARCHS

1215/16 A.D., 932 A.M., 611/13 A.H.

And the Nile reached in this year up to ...<sup>41</sup> Then there entered the season of the autumn, and all the people fell sick, and it was a severe season<sup>42</sup>. According to Ibn Taghrî Birdî the maximum level was 23 fingers above 16 cubits, Ibn al-Hijâzî's and Aibak's statistics give 10 fingers above 17 cubits for the year 613 A.H.<sup>43</sup>.

1216/17 A.D., 933 A.M., 612/14 A.H.

And there entered the year 933 A.M., and the prices in Cairo went up to 35 dînârs for a hundred ardabs of wheat, then they went down to 27 dînârs. And the water of the Nile reached to 22 fingers above 17 cubits, then it decreased. And the price of corn went up until wheat reached 50 dînârs the hundred ardabs, then it went down to 25 dînârs<sup>44</sup>.

1217/18 A.D., 934 A.M., 613/15 A.H.

And the rise of the Nile was delayed in this year up to the 6th of Tût, 16th of September, and the Nilometer rose spontaneously, and the Canal

<sup>41</sup> There is a lacuna in the text.

<sup>42</sup> *HPEC*, IV, i, 21.

<sup>43</sup> Popper, W., *op. cit.*, 136.

<sup>44</sup> *HPEC*, IV, i, 38.

was cut on it (namely on the 6th of Tût), and it was announced that the water had reached in a second 4 fingers above 17 cubits<sup>45</sup>.

1218/19 A.D., 935 A.M., 614/16 A.H.

And the year 935 A.M. entered, and the Nile reached in this year up to 7 fingers above 17 cubits, and it decreased rapidly, and the majority of the Land of Egypt was dried up, and the price of corn went up<sup>46</sup>. And the water of the Nile delayed in rising in this year, so that it came at the end of the month of Abîb, 8th of July - 6th of August, and it was about 6 cubits, and the price of wheat increased until it reached 60 dînârs for the hundred ardabs. Then it was that the Nile remained stationary, and the price fluctuated<sup>47</sup>.

1219/1220 A.D., 936 A.M., 615/17 A.H.

And there entered the year 936 A.M. and the Nile was low — on the 1st of Tût, 11th of September — and the maximum which it reached was 15 cubits, and it did not remain stationary at 15 cubits, but it decreased and continued its decrease. And the Cairo Canal was opened on Thursday, the 14th of Tût, 24th of September, and the Canal dried up on the Thursday which followed, and the people walked in the middle of the Canal. And the Bahr Abu'l-Managgâ was opened on the Sunday, which was the Feast of the Holy Cross, the 17th of Tût, 27th of September, and at that time the water decreased a whole cubit, and it was of no use, and it did not carry water into the Birket al-Habash<sup>48</sup>, except streamlets<sup>49</sup>.

1220/21 A.D., 937 A.M., 616/18 A.H.

And the year 937 A.M. entered, and the Nile reached in this blessed year to 2 fingers above 17 cubits, and the prices remained as before, increasing

---

<sup>45</sup> *HPEC*, IV, i, 49.

<sup>46</sup> *HPEC*, IV, i, 50.

<sup>47</sup> *HPEC*, IV, i, 62-63.

<sup>48</sup> Fustât or Old Cairo was separated from Cairo by a space of nearly a mile, covered with gardens and flooded by the Nile at the time of the inundation, so that in the summer it appeared like a sea. This was the well-loved "Lake of the Abyssinians" or Birket al-Habash, with its surrounding gardens, a favourite resort of Cairenes. Stanley Lane-Poole, *op. cit.*, 140.

<sup>49</sup> *HPEC*, IV, i, 64.

and decreasing. Very excellent wheat for 150 dinârs the hundred ardabs and barley and beans for 100 dinârs for a hundred ardabs<sup>50</sup>. And when they planted, God sent at the end of the months of Bâbah (October 11th - November 9th) and Hâtûr (November 10th - December 9th) locusts, the like of which with regard to abundance and greatness had never been seen in the lands of Egypt. And they devoured most of what had been planted, and they went up especially to the places which were around the two cities, namely Cairo (al-Kahirah) and Cairo (Misr), and the Fayyûm. Then prices fluctuated in the month of Tûbah (January 9th - February 7th) and wheat reached 100 dirhams the ardab and barley and beans 60 dirhams the ardab<sup>51</sup>.

1221/22 A.D., 938 A.M., 617/19 A.H.

The siege of Damietta in the summer months of 1221 so preoccupied the inhabitants of Cairo, that for "the days of the rise of the Nile no one paid any attention to it nor went up to it"<sup>52</sup>. And the Nile reached in this year up to ...<sup>53</sup>.

1222/23 A.D., 939 A.M., 618/20 A.H.

And the year 939 A.M. entered and the Nile rose in this year to 7 fingers above 18 cubits, and prices became cheap and the land was prosperous<sup>54</sup>. And for the night of the measuring of the Nilometer, they added to the combustibles of the two banks (of the Nile) the fuel of rafts of wood, and they had found them in the river, and the fuel of boats and the fire-ships with their furnishings in the middle of the river. And all the days of it were feasts. And prices became cheap to an extreme so that wheat was sold at 30 dinârs the hundred ardabs, and barley and beans at 20 dinârs the hundred ardabs ... and this was a thing of wonder, because the Nile was not high<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *HPEC*, IV, i, 71.

<sup>51</sup> *HPEC*, IV, i, 72.

<sup>52</sup> *HPEC*, IV, i, 75.

<sup>53</sup> *HPEC*, IV, i, 79. There is a lacuna in the text

<sup>54</sup> *HPEC*, IV, i, 81.

<sup>55</sup> *HPEC*, IV, i, 82.



1223/24 A.D., 940 A.M., 620/21 A.H.

And there entered the year 940 A.M. and the Nile in this year reached up to 12 fingers above 17 cubits, and prices decreased, and things were many and available. And the exchange reached 43 dirhams for a *dînâr*<sup>56</sup>. And prices remained as they were throughout the year, and things increased in cheapness, and the Nile reached in this year to 4 fingers above 18 cubits<sup>57</sup>.

1224/25 A.D., 941 A.M., 621/622 A.H.

We assume that the maximum level of 4 fingers above 18 cubits mentioned above occurred just before the 1st of Tût, 11th of September, of the year 940 A.M., since there are no other data given for the year 941 A.M.

1225/26 A.D., 942 A.M., 622/23 A.H.

Then there entered the year 942 A.M. in the month of Sha'bân 622 A.H. and the Nile did not come up fully and did not reach the tax-level, and prices fluctuated. And on the eve of Wednesday, the 6th of Tût, 16th of September, the Canal was cut before the time secretly, and no one knew about it, and the price of corn soared, and the people sought for it ... Then the Nile reached the tax-level on the mentioned day, and the people were quietened, and they hoped that the water would increase, but the condition continued thus. And the water decreased, and corn was in this year in great quantity, and the highest price of first class wheat was fixed at 20 dirhams the *ardab* and barley at 13 dirhams and beans at 14 dirhams. And the extreme limit to which the Nile reached this year was 16 fingers above 16 cubits, and the Nilometer was not completed in this year, and it was not proclaimed. And the exchange reached to 44½ dirhams for the *dînâr*, and later 50 dirhams for the *dînâr*. Then the water of the Nile came up to what was mentioned before, namely 16 fingers above 16 cubits, and it was not completed, and it decreased to 13 cubits. Then it increased at the end of the month of Bâbah (October 11 - November 9) until it reached some fingers above 15 cubits. Then it decreased until it reached to 13 cubits. Then it returned to increase, until it reached what it had been at first, and it inundated all what the people had sown<sup>58</sup>. From the

<sup>56</sup> *HPEC*, IV, i, 83.

<sup>57</sup> *HPEC*, IV, i, 85.

<sup>58</sup> *HPEC*, IV, i, 88, 89.

16th of Abîb, 23rd of July, to the 20th of Abîb, 27th of July, the Nile decreased to the extent of 10 fingers. Then the decrease was regained, and it increased to the normal increase<sup>59</sup>.

And on the 26th of Misrâ, 1st of September, which corresponds to the 23rd of Sha'bân 623 A.H., there arrived a solitary from Upper Egypt and he announced that the Nile would come to it measure on ...<sup>60</sup> and the Nile was at that time in Cairo at 1 finger above 16 cubits, and it increased on the 27th of Misrâ, 2nd of September, by three fingers, and on the 28th of Misrâ it increased by 3 fingers, and on the 29th of Misrâ it increased by one finger, and it stayed by 8 fingers above 16 cubits. Then it stopped at the end of the month of Misrâ and the beginning of the month of Nasî (between the 5th and 6th of September). And the prices were cheap, and things were available<sup>61</sup>.

1226/27 A.D., 943 A.M., 623/25 A.H.

Then the year 943 A.M. entered, and the water of the Nile did not fluctuate. Then it increased and the canal of al-Mangâ was cut on Tuesday, the 4th of Tût, 14th of September, and the measure reached it normal on Wednesday, the 5th of Tût, 15th of September, and the canal of Cairo was opened according to the custom of Thursday, the 6th of Tût, 16th of September. And the increase of the Nile continued up to the 14th of Bâbab, 24th of October, and it reached 12 fingers above 18 cubits. And it was among the wonders of the world, because it was not related that a Nile had stopped at such a stopping, and had come to such a coming up; and then had decreased to such a decrease slowly from 2 fingers and from 3 fingers, and all things became cheap<sup>62</sup>. And wheat was sold for  $4\frac{1}{2}$  dirhams the ardab and the barley for 3 dirhams the ardab. And the exchange of gold declined until it reached  $41\frac{1}{2}$  dirhams for a dînâr. — And the time of the blessed Nile came, and the flood water stopped at first, then it flowed swiftly, then it stopped for some days in the month of Misrâ (August 7th - September 5th), and it increased one or two fingers<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> *HPEC*, IV, i, 94.

<sup>60</sup> There is a lacuna in the text.

<sup>61</sup> *HPEC*, IV, i, 97.

<sup>62</sup> *HPEC*, IV, i, 98.

<sup>63</sup> *HPEC*, IV, i, 101.

1227/28 A.D., 944 A.M., 624/26 A.H.

Then there entered the year 944 A.M., and the water had not reached its plenitude. Then its increase continued, and it reached its plenitude on Thursday, the 4th of Tût, 14th of September, and it increased until it reached 10 fingers above 17 cubits on the 18th of Tût, 28th of September, and it decreased from the 19th of Tût (29th of September), considerably, and the fields came forth, and the prices fluctuated somewhat, then they decreased to their limit<sup>64</sup>.

1228/29 A.D., 945 A.M., 625/27 A.H.

And there entered the year 945 A.M., and the Nile reached in this year to 20 fingers above 17 cubits. And the prices were slack in this year. And corn reached 50 dînârs for one hundred ardabs and barley like it, then it decreased and the wheat became 18 dirhams the ardab and the barley 13 dirhams<sup>65</sup>. And the Nile stopped rising in this year considerably at its beginning, so that on the 25th of Abîb, 1st of August, it was at 5 cubits. Then it flowed very much from the 26th of Abîb. Then the Nile rose considerably from the 26th of Abîb, so that it used to increase daily 20 fingers or about that. And the prices decreased and the people were assured, and the river reached the measure in the daytime of Tuesday, the 21st of Misrâ, 27th of August, and cheapness increased. And the Nile at Cairo stopped, and it decreased a few fingers, after it had reached the tax-level, and the people distrusted it<sup>66</sup>.

1229/30 A.D., 946 A.M., 626/28 A.H.

Then the year 946 A.M. entered, and the Nile came up to 16 cubits at the beginning of the month of Tût, and it reached its measure a second time in the daytime of Thursday. And the Canal was cut on the mentioned day, and it was a great day; and the prices were lowered and they decreased, and good things and provisions were plentiful<sup>67</sup>. And the Nile stopped

---

<sup>64</sup> *HPEC*, IV, i, 102.

<sup>65</sup> *HPEC*, IV, i, 106-109.

<sup>66</sup> *HPEC*, IV, i, 111-112.

<sup>67</sup> *HPEC*, IV, i, 112-113.

up to the end of the month of Abîb, and the price of corn fluctuated until it reached 20 dirhams the ardab of wheat, and of barley, 10½ dirhams the ardab, and the people were alarmed at this. Then the Nile stopped until the 10th of Misrâ, 16th of August, and it was at 4 cubits. And wheat was sought for, and 26 or 27 dirhams the ardab was paid for it. Then it was cried, and it was priced at 20 dirhams the ardab, and the barley at 12 dirhams the ardab, and likewise the beans. Then God the Exalted was gracious, and He gave the Nile a great, uninterrupted drive from the 11th of Misrâ, 17th of August, up to the 20th of Misrâ; and it increased in ten days 7 cubits, and the two rivers, the two branches of the Nile formed by the Island of Rauda, were joined on Wednesday, the 21st of Misrâ, 27th of August, and the Nile rose after this until the 25th of Misrâ, 31st of August, and it used to increase every day half a cubit. Then its increase decreased till Sunday, the 2nd of Nasî, 7th of September, and the Nile stopped, and it had reached some fingers above 14 cubits<sup>68</sup>.

1230/31 A.D., 947 A.M., 627/29 A.H.

And there entered the year 947 A.M., and the Nile had stopped, and the people were distressed at that, and wheat was priced at 20 dirhams the ardab, and it was not sold. And the Canal was cut, without the river being full, on Wednesday the 7th of Tût, 17th of September, and the water reached up to 23 fingers above 14 cubits, and it decreased from the 17th of Tût, 27th of September, which was the Feast of the Cross<sup>69</sup>.

And there came in the mentioned month of Tût a heat, the like of which had not been seen. Then the Nile recovered some of the deficiency on the 24th of Tût, 4th of October, up to its end, some fingers which were of no avail for it, and the prices rose. And the Sultan ordered a price-control and that the wheat should not be sold, except at 20 dirhams the ardab, and he allotted to every granary a limited amount for the sake of the millers ... And the possessors of the wheat would not accept to sell anything at this price, except under constraint. And the Sultan ordered to set free the price, and on the day of its setting free the wheat was sold for 60 dirhams the ardab ... And the prices fluctuated, and the 25th of Baûnah, 2nd of July, came in which the conditions of the Nile are forecast, and at the bottom there was one and three-quarter cubits, and it was little, the like of which had not been related, and the water stopped all the month of

<sup>68</sup> *HPEC*, IV, i, 114-115.

<sup>69</sup> *HPEC*, IV, i, 116.

Abîb, July 8th - August 6th. Then it increased in the month of Misrâ, and it came to 15 cubits, then it stopped during the month of Nasî, and the people despaired of it<sup>70</sup>.

1231/32 A.D., 948 A.M., 628/30 A.H.

Then there entered the year 948 A.M. and the two canals of al-Mangâ were cut for fear of the decrease of water and likewise all the large canals. And God permitted the Nile's increase, and it increased in the month of Tût, a thing which had not been known at all. And the Nile came up to its measure on the 9th of Tût, 19th of September, and its increase was completed at ten fingers above 17 cubits<sup>71</sup>. And the blessed Nile fulfilled its promise on the 2nd of Nasî, 7th of September, after it had stopped for many days, for the flood-water had reached it on the 16th of Misrâ, 22nd of August, and the completion was delayed after it up to this date. And money multiplied very much, and it cheapened until the dînâr reached to 90 silver dirhams, and the silver dirham to 7 dirhams, and the people suffered from this<sup>72</sup>.

1232/33 A.D., 949 A.M., 629/31 A.H.

Then the year 949 A.M. entered, and the Nile came up until it reached 18 cubits, and its increase extended to the 7th of Bâbah, 17th of October, and it increased in this month, the like of its increase had not been witnessed. And this was that it increased on the 2nd and the 3rd and the 5th of it two fingers, two fingers every day, and it was the cubit of the eighteenth on the 6th, and the 7th of it was the last of its increase, every day three fingers. And the prices became cheap, and the wheat was sold at 20 dirhams the ardab of silver money, and the barley at 10 dirhams the ardab, and all things became cheap, except that the silver coins became much cheaper, and they reached to 120 dirhams for a dînâr<sup>73</sup>. Then the blessed Nile came up, and something happened the like of which had not been known, and this was that the two rivers<sup>74</sup> met below Rauda on the 24th of Abîb, 31st of July, and the water reached the dam of the Canal on the 29th of

<sup>70</sup> *HPEC*, IV, i, 117-119.

<sup>71</sup> *HPEC*, IV, i, 119.

<sup>72</sup> *HPEC*, IV, i, 123.

<sup>73</sup> *HPEC*, IV, i, 123.

<sup>74</sup> The Island of Rauda causes the Nile to divide into two arms which meet again below it.

Abîb, 5th of August. And it reached its flood-measure on the 6th Misrâ, 12th of August, and the increase stopped, and it fulfilled its promise, and it reached the measure on Friday, the 19th of Misrâ, 25th of August, which corresponded to the 3rd of the month of Dhû'l-Qa'da in the year 630 A.H. And the canal was cut on the day after that mentioned, and there had not been seen a Nile more marvellous than that, and among its marvels was that it increased on the 26th of Misrâ, 1st of September, at the 17th cubit 10 fingers, and it became 17 out of 17 cubits, and on its second day seven fingers, and 17 cubits were completed<sup>75</sup>.

1233/34 A.D., 950 A.M., 630/32 A.H.

There entered the year 950 A.M., and the Nile increased towards 18 cubits on the 12th of Tût, 22nd of September, four fingers, and it became 9 fingers above 18 cubits, and it increased on the 16th of Tût, 26th of September, four fingers, and it became over 17 out of 18 cubits, and it increased on the 17th of Tût, and it is the day of the Feast of the Cross, seven fingers, and it was completed at 18 cubits. And it increased on the 18th of Tût six fingers towards 19 cubits, and its maximum increase was ten fingers above 19 cubits. And it became stabilized on the land at the end of the month of Bâbah, so that it was thought that it would not decrease. And it was a magnificent Nile, and prices became cheap, and first class wheat was sold at 9 dirhams the ardab, and the barley at 5 dirhams and less, and nothing, at that time, was expensive. Then it was that the water increased in the month of Baûnah with a visible increase of 2 cubits, and there was at the bottom of the river a measure of 6 cubits. And there came the time for taking the standard of the bottom at the blessed Nilometer, and it was the 25th of Baûnah, 2nd of July, and the measure was at the beginning of 9 cubits. And there occurred in the evening of the 24th of Abîb, 31st of July, which corresponded to the 9th of Shawâl in the year 631 A.H., much cloud, and the sky became yellow, and it rained for a good hour, and the cloud remained the whole night, and this was among the strange things the like of which had not occurred. And the blessed Nile fulfilled its promise on Wednesday, the 23rd of Misrâ, 29th of August, and the increase was completed in the mentioned daytime, and the prices became cheap<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> *HPEC*, IV, i, 126.

<sup>76</sup> *HPEC*, IV, i, 129.

1234/35 A.D., 951 A.M., 631/33 A.H.

And the year 951 A.M. entered, and the blessed Nile increased, and it reached up to 11 fingers above 19 cubits, and the people were assured and good things multiplied and the prices became cheap. And the Nile decreased in time, and the people were optimistic that it would be a prosperous year. And the price of wheat was from 13 dirhams the ardab down to 7 dirhams the ardab<sup>77</sup>.

1235/36 A.D., 952 A.M., 632/34 A.H.

Then the year 952 A.M. entered, and the Nile had reached in this year up to 18 cubits and 11 fingers, and the prices were cheap and things were found, and nothing in the city was expensive. And there happened in this year that there occurred in the land of Egypt a great pest, and particularly at Cairo, so that there were taken out every day from the city what exceeded two hundred dead ... and there were very few who were not sick in this year, and there was not in the two cities (al-Kâhirah and Misr) a house from which no dead person went out<sup>78</sup>. And the blessed water of the Nile increased, and the people were assured thereby.

1236/37 A.D., 953 A.M., 633/35 A.H.

And there entered the year 953 A.M. and the blessed Nile reached to 18 cubits and 8 fingers, and the prices decreased and good things were found in abundance<sup>79</sup>. And the blessed Nile came up to its measure, in this year, in the daytime of Thursday, the 13th of Misrâ, 19th of August, and it was the Feast of the Transfiguration of Christ on Mount Thabor. And it was an early Nile, and its increase came in succession, and prices were cheap and things were to be found, and they were cheap to the extreme, and the people were in great prosperity with abundant good things<sup>80</sup>.

1237/38 A.D., 954 A.M., 634/36 A.H.

Then the year 954 A.M. entered, and the water increased until it reached

---

<sup>77</sup> *HPEC*, IV, i, 130-132.

<sup>78</sup> *HPEC*, IV, i, 145, 147-148.

<sup>79</sup> *HPEC*, IV, ii, 154.

<sup>80</sup> *HPEC*, IV, ii, 161.

23 fingers above 19 cubits. And the blessed Nile flowed impetuously in this year from the beginning of it. Then it stopped after that, and it came up on Saturday, the end of the month of Nasî, and on it the measure was completed and the Canal was cut. And in this year there happened wonders out of their time. An evident earthquake occurred which was felt by everyone in his house, and it rained during the days of the month of Nasî (September 6th - September 11th), and it was said that it did not occur except in a year of insufficiency of the Nile<sup>81</sup>.

1238/39 A.D., 955 A.M., 635/37 A.H.

Then there entered the year 955 A.M., and in it the water reached to 16 cubits and 8 fingers. — Then it was that the Nile rose and increased, and it reached the full measure on Saturday, the 20th of Misrâ, 26th of August, and prices diminished, and wheat was sold at 20 dirhams the ardab and less than that, and barley at 16 dirhams the ardab. And the blessed Nile came up to its measure on Saturday, the 20th of Misrâ, and the Sultan al-Malik al-ʿAdil had entered the city on account of the level. And wheat and barley and grains were at their medium price, and as for wheat, its highest price was at 30 dirhams the ardab, and its lowest was at 20 dirhams the ardab, and barley and beans were at 19 dirhams the ardab<sup>82</sup>.

1239/40 A.D., 956 A.M., 636/38 A.H.

Then the year 956 A.M. entered, and the Nile reached to 15 fingers above 18 cubits<sup>83</sup>.

1240/41 A.D., 957 A.M., 637/39 A.H.

And there entered the year 957 A.M. on the day of Wednesday, the 9th of the month of Safar, 637 A.H. And the rise of the water in the Nile reached to 23 fingers above 17 cubits. And the water had ceased rising from the Feast of the Cross (27th of September), and the people were troubled at this. And wheat reached to 30 dirhams the ardab, and barley to 20 dirhams, and beans to 17 dirhams the ardab. And the rise regained to 2 fingers,

---

<sup>81</sup> *HPEC*, IV, ii, 174.

<sup>82</sup> *HPEC*, IV, ii, 191, 192.

<sup>83</sup> *HPEC*, IV, ii, 193.



and prices lessened a little, and the people were reassured, and most of the lands were watered<sup>84</sup>. — Then it was that the blessed Nile reached to 16 cubits in the daytime of Monday, the 19th of Misrâ, 25th of August, which corresponds to the 3rd of Safar 639 A.H. And the Nile was increasing, and prices were increasing, and there was dearness for all what was on earth<sup>85</sup>.

1241/42 A.D., 958 A.M., 638/40 A.H.

Then there entered the year 958 A.M. and the water of the Nile increased, and the prices were soaring. And the blessed Nile reached in this year to 18 fingers above 18 cubits, and it came up very well, and it was stablized on the lands with good stability, only that prices were increasing for every thing in the way of eatables. And prices rose until wheat reached to 50 dirhams the ardab, and barley to 35 dirhams the ardab<sup>86</sup>, and later, as regards the prices, they rose greatly, wheat reached to 75 dirhams the ardab, and barley to 42 dirhams the ardab. And there was affliction, because the water of the Nile in this year reached to 18 fingers out of 18 cubits, and the prices were in this manner<sup>87</sup>. And on Holy Saturday (the Saturday before Easter) barley went down and reached 40 dirhams the ardab.

1242/43 A.D., 959 A.M., 639/641 A.H.

Then there entered the year 959 A.M. on Friday, at the beginning of the month of Rabî' al-Akhar 640 A.H. and the Nile came up in this year to 8 fingers above 17 cubits, and the completion of its increase was on Monday, the 4th of Tût (14th of September). And it began increasing and decreasing, but it did not increase anything more beyond the 8 above 17. And the prices fluctuated, and they rose and wheat was sold at 70 dirhams the ardab, and barley at 40 dirhams the ardab<sup>88</sup>. — And there came the days, for taking the depth of the Nilometer and its readings, and it was the 25th of Baûnah (2nd of July) and the depth on that mentioned day was 4 cubits and 14 fingers, and it was in the past year, on a similar day, 4 cubits and 20 fingers, the difference between them being 6 fingers. And the prices abated, wheat was from 50 dirhams the ardab to 30, barley was

<sup>84</sup> *HPEC*, IV, ii, 216-217.

<sup>85</sup> *HPEC*, IV, ii, 233.

<sup>86</sup> *HPEC*, IV, ii, 235.

<sup>87</sup> *HPEC*, IV, ii, 240.

<sup>88</sup> *HPEC*, IV, ii, 255.

from 25 dirhams the ardab to 20, and beans like it<sup>89</sup>. And the blessed Nile came to its measure of 16 cubits on Sunday, the 23rd of Misrâ (29th of August). And the people rejoiced that it was a blessed Nile, only that the prices were maintained, wheat of good quality at 45 dirhams the ardab, and the inferior at 25 dirhams the ardab<sup>90</sup>.

*Table of Nile Level Data According to the History of the Patriarchs*

Western Dates	Coptic	Islamic	Minimum Date	Level	Plenitude Date	Opening Canal	Maximum Date	Level
1216/17	933	614	—	—	—	—		17:22
1217/18	934	615	—	—	—	16/9		17:04
1218/19	935	616	—	—	—	—		17:07
1219/20	936	617	6/8	6:00	—	24/9		15:00
1220/21	937	618	—	—	—	—		17:02
1221/22	938	619	—	—	—	—		—
1222/23	939	620	—	—	—	—		18:07
1223/24	940	621	—	—	—	—		17:12
1224/25	941	622	—	—	—	—		18:04
1225/26	942	623	—	—	—	16/9		16:16
1226/27	943	624	—	—	—	16/9	24/10	18:12
1227/28	944	625	—	—	14/9	—	28/10	17:10
1228/29	945	626	—	—	—	—		17:20
1229/30	946	627	1/8	5:00	27/8	11/9		16:00
1230/31	947	628	16/8	4:00	—	17/9		14:23
1231/32	948	629	2/7	1:3/4	19/9	—		17:10
1232/33	949	630	—	—	7/9	—	17/10	18:06
1233/34	950	631	—	—	25/8	26/8	29/9	19:10
1234/35	951	632	2/7	9:00	29/8	—		19:11
1235/36	952	633	—	—	—	—		18:11
1236/37	953	634	—	—	—	—		18:08
1237/38	954	635	—	—	19/8	—		19:23
1238/39	955	636	—	—	11/9	11/9		16:08
1239/40	956	637	—	—	26/8	—		18:15
1240/41	957	638	—	—	—	—		17:23
1241/42	958	639	—	—	25/8	—		18:18
1242/43	959	640	2/7	4:20	—	—	14/9	17:08
1243	959	641	2/7	4:14	29/8	—		—

All dates pertaining to the Minimum and Maximum Level and Plenitude are according to the Gregorian Calendar.

<sup>89</sup> *HPEC*, IV, ii, 239.

<sup>90</sup> *HPEC*, IV, ii, 293.

*Table for Comparative Data for the Maximum Level of the Nile*

Western	Coptic	Islamic Era	Taghrî Birdî	Hijâzî	Aibak	Hist. Patr.
1233/34	950	631	16:03	16:03	18:11	19:10
1234/35	951	632	16:13	16:13	18:10	19:11
1235/36	952	633	17:02	17:02	—	18:11
1236/37	953	634	16:23	16:23	18:09	18:08
1237/38	954	635	17:00	16:08	18:23	19:23
1238/39	955	636	16:11	16:11	16:08	16:08
1239/40	956	637	16:19	16:19	17:15	18:15
1240/41	957	638	16:09	17:17	16:23	17:23
1241/42	958	639	16:21	16:21	—	18:18
1242/43	959	640	16:03	16:08	—	17:08

This table shows clearly that the author of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* used an independent source for his maximum Nile level data, which in every respect are higher than those of the other medieval writers. They are closest to those of Ibn Aibak.

nachgereicht, der auf Seite 95 und Anmerkung 11 des genannten Werkes besprochen wird. Es handelt sich um den Beginn des bekannten **ἑταῦρος**-Textes. Nach Zyhlarz (Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter [Altnubisch] = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII,1 : Leipzig 1928 und Nendeln/Liechtenstein 1966), Seite 155, findet sich auf den ersten beiden Zeilen — noch innerhalb des Flechtmusters — eine Datierung. Auf der ersten Zeile können nach dem Kreuze die Reste auf ein **α** gedeutet werden. Zyhlarz löst das auf: **α[ΠΟ ΜΑΡΤΥΡΩΝ]**. Besser und korrekter müßte man dann aber ergänzen: **ΑΠΟΔΙΟΚ**, was durchaus auf der ersten Zeile Platz fände. Die zweite Zeile mit **ΧΠΘ** würde dann die Datierung enthalten.

Bisher ist an dieser Datierung nicht gezweifelt worden. Noch Paul P. van Moorsel spricht in dem genannten Bande NUBIA auf Seite 128 unbefangen von einer Datierung auf das Jahr 973 (A.D.). Leider sind, wie in der Anmerkung 11 zu unserem Vortrage ausgeführt, erhebliche Bedenken am Platze. Rein paläographisch bleibt es unklar, was auf den mindestens 1½ cm. nach **ΧΠΘ** in der zweiten Zeile gestanden haben soll. Mit der Annahme eines weiteren Kreuzes wäre der Raum keineswegs abgedeckt. Außerdem wäre es ganz ungewöhnlich, um nicht zu sagen seltsam, wenn an einer so signifikanten Stelle vor Beginn der Überschrift nur eine nackte Datierung der Handschrift gestanden hätte. Derartige Angaben gehören in den Kolophon. Jedenfalls ist uns aus dem zum Vergleiche heranzuziehenden ägyptischen Raume kein Beispiel einer derartigen Datierungsmethode bekannt. Vielmehr ist gerade an dieser Stelle — an drei Seiten von einer Zierleiste umgeben — eher eine feierliche Anrufung zu erwarten. Daher ist die doch wohl sichere Lesung zu Beginn der zweiten Zeile **ΧΠΘ** als das bekannte Kryptogramm für den Erzengel Michael zu verstehen: **ΧΠΘ** = 689 : **Μ** (40) + **Ι** (10) + **Χ** (600) + **Α** (1) + **Η** (8) + **Λ** (30).

Allerdings ist infolge des Fehlens aller Parallelen eine sichere Ergänzung und damit vollständige Rekonstruktion beider Zeilen nicht möglich. Doch ist auch für die erste Zeile zumindest ein Vorschlag zu machen. Es scheint doch, daß nach dem Kreuze zu Beginn mit Zyhlarz ein **α** zu lesen wäre. Es dürfte sich auch hier um eine Abkürzung handeln. Zu vermuten ist **α ω**, vielleicht alleine. Dann hätten zwischen den Buchstaben und am Ende nicht weitere Verzierungen gestanden, etwa Kreuze. **α ω** ist eindeutig als Symbol für Jesus Christos bezeugt<sup>1</sup>. Da es sich bei der nachfolgenden Predigt um eine Offenbarung des Heilandes handelt, lag es sicher nahe, schon zu Beginn mit der allen Christen geläufigen Chiffre auf Ihn hin-

<sup>1</sup> Dazu E. Lohmeyer: A und O, in RAC I, coll. 1-4; und E. Lohse: A und O, in RGG I, col. 1.

zuweisen. Der Bedeutung des großen Erzengels Michael und seiner Beliebtheit entsprechend, folgt dann in der zweiten Zeile dessen Kürzel. Für den Schluß dieser Zeile sind leider keine ernsthaften Vermutungen möglich. Der Schreiber kann sich auf eine weitere Verzierung beschränkt haben. Es ist aber auch möglich, daß er noch eine Abkürzung einfügte. Diese könnte dann aber höchstens aus zwei Buchstaben bestanden haben, da die Schrift doch etwas vor dem Rand der Zierleiste rechts aufhörte, wie der erhaltene Rest des Beschreibstoffes zeigt. Gerne würde man natürlich den Erzengel Gabriel hier lesen, wenn die Predigt tatsächlich für den 22. Choiak bestimmt war (Seite 98 unseres Vortrages). Doch ist uns für diesen Namen keine derart gängige Abkürzung bekannt.

Da die letzte Seite der Handschrift fehlt, muß sie nun undatiert bleiben. Wie am Schluß von Anmerkung 11 unseres Vortrages ausgeführt, ist aber wohl keine wesentliche Änderung in der Datierung notwendig. Nur kann sie natürlich nicht mehr so präzise sein wie bisher.

Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der genannte Vortrag in dem Bande NUBIA wegen der Entfernung des Autors vom Druckorte unkorrigiert publiziert wurde. Er weist zahlreiche Druckfehler auf. Dem Bande ist zwar inzwischen ein hektographiertes Verzeichnis der Druckfehler beigelegt worden, doch ist es unvollständig und bringt auch neue Fehler (so Seite 97, Zeile 34 richtig  $\omega\alpha$  zu falsch  $\omega\phi$ ). Darum sei hier das genaue Fehlerverzeichnis im Druck vorgelegt. Es soll dem Leser die Benutzung der Arbeit erleichtern :

- Seite 93 : Zeile 8 des Textes richtig : Interessentenkreis.  
 Zeile 3 des Textes von unten richtig : al-Ḥākīm.  
 Zeile 1 des Textes von unten richtig : Manuskript.
- Seite 94 : Zeile 3 richtig : bescheidenem.  
 Zeile 9 richtig : zum.  
 Zeile 11 richtig :  $\phi\iota\lambda\omicron\zeta$  [sic]  $\epsilon\eta\iota\theta$ .  
 Zeile 12 muß hinter »opfern« ein Punkt stehen.  
 Zeile 5 der Anmerkung 4 richtig : Edfü.  
 Zeile 2 der Anmerkung 6 : XL (nicht XI).
- Seite 95 : Zeile 2 richtig : in Unterägypten.  
 Zeile 15 richtig : Überschrift.  
 Zeile 18 richtig : orientierte.  
 Zeile 18 am Schluß richtig :  $\rho\omicron\lambda\gamma\tau\alpha$ .  
 Zeile 21 muß hinter »Selbst« ein Komma stehen.  
 Zeile 25 richtig :  $\tau\omicron\kappa\eta\nu\alpha\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron$ .  
 Zeile 26 richtig :  $\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\eta\eta$ .  
 Zeile 2 der Anmerkung 11 richtig :  $\overline{\chi\pi\theta}$ .  
 Zeile 10 richtig : auf den Inseln.
- Seite 96 : Zeile 18 von unten des Textes richtig : nämlich.

- Seite 96 : Zeile 11 von unten des Textes gehört der Strich über »nun« über das folgende K.  
 Zeile 3 von unten muß es richtig heißen : ... »lebendig machen« abgeleitet. Das nämliche Verbum ...  
 Zeile 1 der Anmerkung 14 richtig : Aṣrejm.
- Seite 97 : Zeile 18 richtig : Predigtkunst.  
 Zeile 26 richtig : Ein- beziehungsweise ...  
 Zeile 30 richtig : beiden.  
 Zeile 38 gehört der Punkt zwischen I und 2 über 2  
 Zeile 1 der Anmerkung 27 richtig : sowie.
- Seite 98 : Zeile 13 von unten des Textes richtig : abgehandelt.  
 Zeile 8 von unten des Textes richtig : Hauptsonntagsgebet.  
 Zeile 5 des Textes von unten richtig : Einblick (nicht Eindruck).  
 Zeile 3 der Anmerkung 30 richtig : — Zum 17. Toūt; auch ...  
 Zeile 1 der Anmerkung 32 ist hinter »Canones« ein Doppelpunkt zu setzen.  
 Anmerkung 33 richtig : cf. hier auch Anm. 7:.
- Seite 99 : Zeile 7 ist hinter »abwandeln« ein Punkt zu setzen.  
 Zeile 16 richtig : (Ge'ez-Literatur).  
 Zeile 7 des Textes von unten richtig : Hymnō.  
 Zeile 3 der Anmerkung 37 ist am Schluß »mit dem Hinweis« als überflüssig zu streichen.
- Seite 100 : Zeile 2 der Anmerkung 39 ist hinter »ausübte« statt der Klammer ein Doppelpunkt zu setzen.  
 Zeile 4 der Anmerkung 39 ist vor »Gregg« statt der Klammer ein Schrägstrich zu setzen.  
 Zeile 1 der Anmerkung 41 richtig : Traductions.  
 Zeile 3 der Anmerkung 42 am Schluß richtig : Verbindung (statt Verbildung).

# A BIBLIOGRAPHY ABOUT THE BISHOP GRIGORIUS BOULOS BEHNAM AND HIS WRITINGS

by

BARSOM YOUSSEF AYOUB

## A GLANCE AT HIS BACKGROUND

He was born in the town of Karkoush-Mousel (Iraq) in the year 1916, and when he was old enough he joined the seminary of Mar Matta monastery. While he was studying there, he made a great effort to master the Syriac language his home language. In 1935, he was named a monk, in 1938 he joined the theological seminary of Mar Afram in Zahle when this school was shifted to Mousel and he was named its director in 1945.

In 1951, he was given the title of "Malfan" by the former Patriarch Afram Barsom the first. On the sixth of April he was appointed a Bishop for Mousel. In 1957, he was named a Bishop for Kudus (Jerusalem) for a period of one year.

In 1959, he received a scholarship from the united seminary in New York, by this scholarship he spent one year specializing in the old Aramaic.

In 1962, he was named a Bishop for Baghdad and Basra, and he stayed in this position until he died on wednesday Feb. 19, 1969. His holy body was buried on friday Feb. 21 in the presence of his HOLINESS Mar Ignatius Yacoub the third, patriarch of Antioch and all the east and in the presence of their GRACES the Syrian Bishops and monks.

His body was buried in the church of saint Peter and Paul in Baghdad.

The works he has left us may be divided into three categories :

- 1 — Printed books
- 2 — Manuscripts
- 3 — Printed articles

## I. THE PRINTED BOOKS

- 1 — Directory to the Syriac language :

A Syriac book for teaching purposes; every lesson in it includes a translation of the difficult words, then the Syriac text, and then questions about grammar and practical applications.

The book consists of 64 pages, printed in Jounieh/Lebanon in 1945.

- 2 — Al-Banafsağa al-Zakia (The fragrant Violet)

A summary of catechismes for families and schools; the book is composed of 7 sections which deal with :

— The true nature of Christianity.

— God, angels, the human being, incarnation, redemption, the church and its sacraments, the prayers and their timing, the ten commandments and virtues and vices.

This book was printed in Mousel/Iraq twice in 1946 in Mahfouz and Al-Itihad al-Jadida press. It consists of 120 pages.

### 3 — The Aframian theological seminary

An article which deals with the stages of development of the seminary since its foundation in 1939 until its shift to Mousel.

The article was published in a special issue of the “Al-Nashra al-Halabia al-Souriania” in the year 1946.

### 4 — Principles of faith.

A booklet which includes stories from the bible, the author selected verses from the psalms for memorizing. This book was printed in Mousel.

### 5 — Khama’el al-rihan in the orthodoxy of mar Yacoub al-Souroji al-Malfan.

He subdivided his research into 3 sections :

A — The letters of mar Yacoub al-Souroji.

B — Mar Yacoub and the historians.

C — Mar Yacoub al-malfan; the true orthodox.

The book is composed of 164 pages plus a supplement of the Syriac texts mentioned in the book (34) pages, printed in Al-Itihad al-Jadida press in Mousel in 1949.

### 6 — The truth is the truth whether accepted or rejected;

Another documentation for history, a defending article which supports the orthodox faith of mar Yacoub al-Souroji, it consists of 18 pages printed in Mousel in 1949 by Al-Itihad al-Jadida press.

### 7 — Ibn Al-‘Ibri the poet.

A special issue of the “Lissan al-Mashriq al-Mousalia” magazine. In the year 1950 issues No. 1, 2, 3 from pages 65 until 92.

### 8 — Ibn Al-‘Ibri the poet.

The life of Ibn Al-‘Ibri, then his famous poem on the divine wisdom in its Syriac version with its Arabic translation in poetry.

The book is composed of 113 pages published by Al-Shabab press in Kamishli SYRIA in the year 1965.

### 9 — The history of mar Barsom’s monastery.

A detailed study of the monastery since its foundation in the 8th. century and until its end in the middle of the 17th. century. The study includes the financial situation of the monastery, its treasures, its monk’s life, its heads, its discipline and order, its patriarchal see, its library, its school,



its famous directors, its graduates, the church councils held in it, and the entrance of Joslin the crusader to it, his collapse, failure and end.

This book was printed in Mousel by Al-Itihad al-Jadida press in March 1951. It consists of 56 pages. It was also published in series of articles in the magazine of Al-Mashriq al-Mousilia.

10 — Psychology by Mussa Ibn Kifa († 903).

This was the thesis on the basis of which he was named Malfan (Professor) by the great theologian patriarch Afram Barsom.

This was published in the al-Mashriq magazine in Mousel during the year 1951 in August and September issues.

The thesis is made up of 80 pages.

11 — The art of letter writing by the Syriac.

Published in a series of articles in Al-Salam magazine (Peace) whose owner was the reverend father Suleiman Daoud, in Basra/Iraq in the year 1951 (issues No. 2 until No. 7).

12 — A flower among the snow "Zahra bein al-thoulouge".

An Arabic poem composed of 60 lines printed in Zahle/Lebanon in March 1943.

13 — Syriac Nation; its language, culture, and philosophy.

Published in a series of articles in Beirut in the tongue of the nation newspaper (Lissan al-Umma).

It was also referred to by Vicount Phillipe de Trazi in his book : The full truth about the history of Lebanon and some news about the Syrians (volume I page 441).

14 — Historical and linguistic investigations in the field of Semitic languages.

This is a linguistic, scientific, historical and critical research about "Semitic-Arabic dictionaries" written by rev. father A. S. Marmergi printed in Homs in 1953 in 108 pages.

15 — Theodora.

A historical and religious play made up of 10 scenes relating the story of courage, sacrifice, and faith. It deals with the history of the Syrian church in the first half of the 6th century. The play is preceeded by an introduction made up of 20 pages about the life of Theodora, her effort in spreading the words of the bible, building churches and how the Syrian history looks upon Theodora.

This was printed in the Orient press Aleppo in the year 1956 in 156 pages.

16 — Al-falsafa al-musha'ia fi turasina al-fikri.

It includes 6 philosophical, historical, litteral, and sociological articles, which was printed in Al-Hassan press in Mousel in 1958.

The book consists of 132 pages divided into 6 articles which are :

1 — A look at the Iraqi philosophical heritage (pages 7-23)

2 — Politics in the Syrian philosophy (pages 26-52)

3 — Yanabi' al-ma'rifa 'ind Ibn Sina or the sources of knowledge of Avicenne.

An article prepared and read in Baghdad 1952, during the one thousand year festival of Ibn Sina (985-1037).

This article was well received by the scientific society. It was also published in the arabic scientific council magazine (Al-majalla al-'ilmia) in Damascus on April 1/1958 pages 213-237 and then published in the above mentioned book pages 56-75

4 — Chemistry as understood by the oriental scientists (pages 78-88)

A lecture delivered in the cultural season organized in 1955-1956 by the teachers' syndicate in Mousel. It was also published in the booklet which included the lectures delivered pages 17-35.

5 — Ibn Sina in the Syrian literatures (pages 92-113)

Delivered in the one thousand year festival of Ibn Sina which was held in Baghdad in the period 20 to 28 th. March 1952.

It was also published in the "book" Al-Kitab the Egyptian magazine in its special issue about Ibn Sina. It was also mentioned on page 361 of the golden book published specially for the mentioned festival.

6 — The knowledge theory by the philosopher mar Grigorious Ibn al-'Ibri pages 116-131 published in Al-Mashriq al-Mousilia magazine in its first year (issues 11 until 15).

17 — The basic relationships between the Aramaic "Syriac" and the Arabic language.

A research in 5 articles, which deals with the historical, technical, linguistic, and literal aspects of the two languages.

It was published in Damascus by Al-Majma' al-'ilmi al-'arabi magazine (The Arabic scientific council magazine), vol. 33 (1958) - 34 (1959).

18 — The life of patriarch Afram or Nafahat al-khuzam.

A book on the life of mar Ignatius Afram Barsom the first; the patriarch of Antioch and all the east who died in 1957.

The introduction which is made up of 17 pages was written by Nazir Zeytoun the well known writer. The book is subdivided into 4 sections :

I — The life of patriarch Afram, his studies, works, excursions, his election as a bishop and then as a patriarch, his effort in the foundation of the theological seminary, his pastoral visits, the councils he held, and then how he found the belt of the virgin Mary.

II — His scientific personality. This section includes his linguistic scientific and historical background, his artistic prose writing, his scientific criticism, his linguistic papers, the translations he did from Syriac into

Arabic, his great care in publishing the work of his predecessors, his interest in the church's celebrations, his library with its precious books, and his printed written books.

III — His patriotic personality.

IV — The patriarch in the eternal abode. Composed of 275 pages of the large size printed in Mousel by "Al-Hassan" press in the year 1959.

19 — Marc's house in Jerusalem or the Syrian monastery of st. Marc.

A historical summary about st. Marc's monastery decorated with pictures of the famous transcripts found in Al-Kudus safe; and here is a list of some of the pictures found in the book :

St. Paul's letters written on the serf's skin in the 7th. century; a picture of the Herkelian version of the new testament written in the year 728 (1039), Greek; a picture for responses of st. Sewerious of Antioch written on the serf's skin in 1211 (1521), Greek. A transcript from the 9th. century of how to sanctify the church, the big fasting in accordance to the Antioch rite, and some other pictures of the ancient monastery and its pots and dishes. The book is made up of 50 pages printed in Jerusalem in April 1962.

20 — The history of Tor 'Abdin;

Written in the year 1924 in the Syriac language by Patriarch Ignatius Afram Barsom the first († 1957), it was then translated into Arabic and was published with its Syriac original plus an introduction in Arabic and Syriac. The book consists of 374 pages and was printed in Jounieh/Lebanon in the year 1964.

21 — Al-Ithicon, in the philosophy of morals and manners.

Written by Ibn Al-'Ibri, who translated it into Arabic with a vigorous introduction of 95 pages about the sufism in the Syriac society.

The book is made up of 442 pages, and was printed in Kamishli/Syria 1967 by Al-Shabab press.

22 — Ahikar al-Hakim (The wise Ahikar).

A book made up of 8 chapters which includes the wisdom in the middle Assyrian era, the appearance of Ahikar's proverbs, how the European orientalist showed great interest in the Aramaic wisdom of Ahikar and its affection by the old art of wisdom, the aramaic wisdom with its translation into Arabic, the translation of the new Aramaic (Syriac) texts, a comparison between the two texts (the old and the new one), and the influence of Ahikar's wisdom on the world's art of wisdom and on the old poetry.

The book is composed of 180 pages and was printed in Baghdad in Al-Saab press in 1976 by the Syriac language council.

23 — Physics and Chemistry in Syriac works.

A study of natural science or physiology, the paths leading to natural sciences, the concept of the old scientists of the material world and the

idea of the syrian scientists, subject of the natural sciences, chemistry, matter, synthesis, analysis, mixing, the four elements: fire, air, water, earth, the arrangement of elements according to scientists and how they write, the melting of bodies, metals, atom physics, gravity, speed and motion.

Printed by the Syriac language council magazine, volume I (1975) in Al-Ma'aref press Baghdad, pages (5-46).

## II. THE MANUSCRIPTS

1 — The Pope Dioscoros in front of the history.

A detailed study about the pope Dioscorous of Alexandria.

2 — The saint Ashmony and her seven children — the death for faith.

A historical novel of four scenes taken from Sifr al-Makabin.

3 — Defending the true faith by an orthodox, pages 56 (1947).

4 — The Arab Palestine in the Koran and the holy Bible and history, 58 pages (1946).

5 — The science of logic and metaphysics, 84 pages (1946).

6 — The literal philosophy or psychology, 40 pages.

7 — A letter about the ingenuity in litterature and its causes (1950).

— How the idea was started — the effect of the events — the causes of the ingenuity — the literal ingenuity — the excentric ingenuity — the factors of ingenuity, 20 pages.

8 — From the science of psychology (1950).

The levels of feeling — the value of the unconscious life-categorizing the psychological incidents — Descartes — the reactive life-defining some terms, 13 pages.

9 — The fiery Guitar (Al-Kithara al-Naria).

A fictious social poem written in Arabic in 1950, it includes Hymns of fire, love, inspiration, confusion, precaution, tragedies, the spring departure. 11 pages.

## III. ARTICLES

Moreover he published many articles on different subjects in the following magazines :

1 — "Al-Dad" Magazine of Aleppo (1943-1945).

2 — His magazine "Al-Mašriq" 1 (1946); 2 (1947).

3 — His magazine "Lissan al-Mašriq", 1 (1948); 2 (1949/50); 3 (1950/51); 4 (1951/52).

- 4 — “Al-Nashra al-Souryania al-Halabia” 1 (1944); 2 (1945/46); 5 (1948/49).
- 5 — “Al-Salam” Magazine, Basra/Iraq 2 (1953).
- 6 — The Patriarchal Magazine, Damascus/Syria 1 (1962); 2 (1963); 5 (1966).
- 7 — The Syrian University Magazine, Buenos Aires/Argentina 27 (1968).
- 8 — The Syrian Language Council Magazine, Baghdad 1 (1975).
- 9 — Bulletin of the Syriac Academy, Baghdad 2 (1976).

## KONGRESSBERICHTE

### Zweites Internationales Symposium über georgische Kunst, Tbilissi-Gelati, 25.-30. Mai 1977.

In der Zeit vom 25.-30. Mai 1977 fand in Tbilissi, der Hauptstadt Georgiens, das Zweite Internationale Symposium über georgische Kunst statt. Das Organisationskomitee unter seinem Präsidenten O. Tscherkesia (Stellvertretender Vorsitzender des Ministerrates der Georgischen SSR) und seinem Vizepräsidenten Prof. W. Beridze (Direktor des Tschubinaschwili-Institutes für georgische Kunstgeschichte) hatte vorbildliche Vorarbeit geleistet, und während des Kongresses waren junge Wissenschaftler, die die Betreuung der Gäste übernommen hatten, vor allem um die ausländischen Teilnehmer bemüht. So lief der wohlorganisierte Kongreß zur allgemeinen Zufriedenheit ab. Neben zahlreichen Kunstwissenschaftlern aus Georgien selbst und der übrigen Sowjetunion waren auch viele Fachgenossen aus Ost- und Westeuropa, ja sogar aus Amerika der Einladung gefolgt.

Der Großteil der Kongreßteilnehmer war in dem modernen Hotel »Iveria« gut untergebracht, von dessen Zimmern und dem Speisesaal im 16. Stock aus man eine herrliche Sicht auf die Stadt hatte. Durch einen für die Dauer des Symposiums eingerichteten Omnibus-Pendelverkehr wurden die Teilnehmer vom Hotel an die Universität und zurück befördert, soweit sie es nicht vorzogen, zu Fuß zu gehen und so die freundliche Atmosphäre der Stadt intensiver zu erleben.

Im Hauptgebäude der Universität, dem früheren georgischen Gymnasium, fanden die Vorträge des Symposiums statt, meist am frühen Vor- und am späten Nachmittag. Neben allgemeinen Sitzungen tagten die Teilnehmer in sechs Sektionen, jeweils unter dem Vorsitz bekannter georgischer Wissenschaftler:

1. Kultur und Kunst der vorchristlichen Epoche (A. Džawachischwili),
2. Mittelalterliche Architektur (W. Beridze),
3. Mittelalterliche Malerei und Skulptur (T. Wirsaladze),
4. Mittelalterliche Kleinkunst (S. Barnaweli),
5. Moderne und sowjetische georgische Kunst (N. Džanberidze),
6. Denkmalschutz und Denkmalspflege (W. Zinzadze).

Das Programm war randvoll mit Vorträgen angefüllt, so daß man jeweils seine Auswahl treffen mußte. Doch ermöglichte die Nachbarschaft der

Sektionsräume im Universitätsgebäude den mühelosen Wechsel von einer Sektion zur anderen.

Neben den Referaten waren Besuche von Ausstellungen, Museen und Konzerten sowie Exkursionen zu georgischen Kunstdenkmälern vorgesehen. So wurden am 25. Mai nachmittags das Museum der georgischen Kunst mit seinen reichen Schätzen und das Historische Museum besucht. Am 26. Mai nachmittags fuhr man nach Mzcheta, der alten Hauptstadt Georgiens, mit der Kathedrale Sweti zchoweli (11. Jh.), der Kirche Samtawro (11. Jh.) und zur herrlich oberhalb von Mzcheta gelegenen Kreuzkapelle (Dschuari, um 600), alles unter der sachkundigen Führung der Tifliser Kunsthistoriker. Am 27. Mai nachmittags lud das Handschriften-Institut unter Frau Direktor Prof. Elene Metreweli zu einem Besuch der eigens für den Kongreß veranstalteten Ausstellung einer großen Zahl illuminierten georgischer Handschriften im modernen, voll klimatisierten Handschriftensilo des Institutes und anschließend zu einem gemütlichen Beisammensein mit Imbiß in den Räumen des Institutes ein, wie man überhaupt immer und überall von der sprichwörtlichen georgischen Gastfreundschaft umsorgt wurde.

Der 28. Mai war einer ganztägigen Exkursion nach Kachetien vorbehalten. In nordöstlicher Richtung führte die Fahrt an bekannten Weinorten, wie Manawi, Gurdžaani (Zweikuppelkirche aus dem 8. Jh.) und Zinandali vorbei über Telawi (frühere Hauptstadt des Königreiches Kachetien mit imposanter Königsburg [17./18. Jh.]) an den Südhang des Kaukasus nach Alawerdi zur Kirche (11. Jh.) mit der höchsten Kuppel Georgiens. In dem hohen Innenraum war man nicht weniger von den alten Fresken beeindruckt als von früher georgischer Kirchenmusik, dargeboten von einem vorzüglichen Frauenchor aus Telawi. Die Rückfahrt führte nach Alt-Schuumta, einer Gruppe von drei alten Kirchen, einer kleinen dreischiffigen Basilika (5. Jh.) und zwei Kreuzkuppelkirchen (7. Jh.), den Überresten einer verschwundenen Klosteranlage, in reizvoller Lage. Nach kurzer Fahrt an Neu-Schuumta (16. Jh.) vorbei stand in einer malerischen Waldlichtung schon ein Festzelt für die ganze Teilnehmerschar zu einem ausgedehnten Imbiß bereit. Erst spät in der Nacht kehrte man nach Tbilissi zurück. Der 29. Mai brachte nach Sektionsvorträgen und Ausstellungsbesuchen am Abend einen Empfang durch die georgische Regierung hoch oben auf dem Tifliser Aussichtsberg Mtazminda mit prächtigem Blick auf die hell erleuchtete Stadt. Damit war der offizielle Aufenthalt in Tbilissi abgeschlossen.

Am 30. Mai erfolgte in einer Omnibuskolonne die Abfahrt nach Westgeorgien. Kurz hinter Mzcheta und Kaspi war die Kathedrale von Samtawissi (1039) das erste Ziel. Dann führte die Fahrt über Gori zur Kirche von Ateni (7. Jh.), in einem Bergtal am Hochufer eines Gebirgsflusses gelegen, gerade wegen Restaurierungsarbeiten eingerüstet, beeindruckend

durch ihre Lage und ihre Fresken (um 1180). Nach dem Mittagessen in Gori und kurzer Rast in den Anlagen vor Stalins Geburtshaus fuhr man an Urbnissi (Basilika aus dem 5./6. Jh., Ort des Konzils von 1103) vorbei zur Kirche von Kinzwissi (12./13. Jh.), die, auf einem bewaldeten Höhenzug gelegen, vor allem wegen ihrer Fresken berühmt ist. Leider war der malerische Surami-Paß wegen Straßenarbeiten für die Omnibusse unpassierbar, so daß von Chaschuri aus die Reise mit der Bahn fortgesetzt wurde.

Der 31. Mai brachte das Ende des Symposiums. Nach der Übernachtung im Badeort Zkaltubo besuchte man am Vormittag die Bagraskathedrale (1003), eindrucksvoll oberhalb von Kutaissi gelegen, von den Türken 1696 gesprengt, in den letzten Jahren zum Teil wieder aufgebaut. Den eigentlichen Abschluß bildete aber der Besuch in Gelati, der altehrwürdigen Klosterakademie des 12./13. Jh.s, mit drei Kreuzkuppelkirchen und dem Akademiegebäude. In der Hauptkirche brachte ein vorzüglicher Mädchenchor aus Gori alte georgische Kirchenmusik zu Gehör und abschließend führten Solisten und Orchester der Staatsoper Kutaissi einen Akt der Oper Abesalom da Eteri des georgischen Komponisten Paliaschwili auf. Mit einer Vollversammlung in einem der Klostergebäude schloß der offizielle Teil des Symposiums.

Die Mehrzahl der Teilnehmer mußte bald die Heimreise antreten, einige wenige blieben aber als Gäste des kunstgeschichtlichen oder des Handschriften-Institutes noch kurze Zeit im Lande. So konnte ich als Gast des Handschriften-Institutes noch einige Tage an georgischen Handschriften arbeiten. Zum Abschluß ermöglichte dieses Institut seinen insgesamt fünf Gästen noch eine Exkursion zu dem in der Nähe von Mzcheta gelegenen Kloster Schiomgwime (6.-18. Jh.), das in einem Kar vor einer mit Eremitenhöhlen durchsetzten Felswand liegt und bis vor kurzem noch von Mönchen bewohnt gewesen sein soll.

Wohl allen Teilnehmern wird dieses Symposium wegen seines wissenschaftlichen Niveaus, seiner vielgestaltigen Anregungen, seiner kunstgeschichtlich hochinteressanten und landschaftlich reizvollen Exkursionen, nicht zuletzt aber wegen der menschlich gelösten Atmosphäre und der immer wieder so spontan erwiesenen georgischen Gastfreundschaft in bester Erinnerung bleiben.

Julius Aßfalg



## XX. Deutscher Orientalistentag vom 3.–8. Oktober 1977 in Erlangen.

Wie es Tradition ist, traf sich beim Orientalistentag auch die Sektion »Christlicher Orient und Byzanz«. Trotzdem ihr eine Reihe der mit Vorträgen Angemeldeten fern blieb, konnte sie sich eines großen Zuspruchs erfreuen.

Besonders gut vertreten war die deutsche und ausländische Syrologie mit historischen und liturgiegeschichtlichen Themen, die man in Kurzfassung im Kongreßband der ZDMG unter Angabe des Orts ihrer vollständigen Veröffentlichung zur Kenntnis nehmen können wird. Aufsehen erregte das Referat von Altmeister W. Strothmann, der krankheitshalber nicht hatte kommen können. Es wurde verlesen: »Das Sakrament der Myron-Weihe und Pseudo-Dionys Areopagita«.

Aus der Geschichte der Einführung und Auslegung der Myronweihe bei den syrischen Monophysiten ergibt sich nach Strothmann, daß Pseudo-Dionysios Areopagita die Myron-Weihe, kurz nach ihrer Verlegung in die Kirche durch Petrus Fullo, als ausdrücklich gleichrangig mit der Eucharistie behandelt. Dies zwingt ihn zum Erweis der apostolischen Dignität dieses Ritus und damit zur Annahme des Pseudonyms.

Wenn wir schon bei Verfasserrätseln sind, die neu angegangen wurden, dann sollte auch der Vortrag von V. Tiftixoglu, München, erwähnt werden, der F. Dölgers Thesen über die Verfasserschaft des Johannes Damaskenus am Barlaam-Roman widerlegte, und mit neuen Argumenten für die These der Priorität der georgischen Fassung stritt, wie sie schon D. Lang hatte sehen wollen.

Ein weiterer Zyklus von Vorträgen rankte sich um Gnosis und Manichäismus. Die Sektion Christlicher Orient und Byzanz war übrigens so überfüllt, daß ein Teil der hier auftauchenden Fragen im Zusammenhang des Gatha-Kolloquiums der Sektion Iranistik abgehandelt wurde, wie andere unsere Sektion betreffende Vorträge aus dem syrischen und äthiopischen Bereich bei der Semitistik. Man achte beim Kongreß-Band auf diesen Umstand! In unserer Sektion hörte man wichtige und grundsätzliche Ausführungen von C. Colpe und A. Böhlig zur Charakterisierung der Gnosis.

Vielleicht sollte man noch die Studien zur Geschichte des nicaenokonstantinopolitanischen Glaubenssymbols von B. Weischer als besonders interessant nennen, ebenso die Mitteilungen von Frau M. Schmidt zur Edition des Ephraem Latinus als auch die grundsätzlichen Überlegungen von H. N. Sprenger zu einer Konkordanz der syrischen Bibel.

Die internationale Beteiligung war erfreulich hoch. Erwähnen wir die

Ehrengäste des Kongresses aus unserem Bereich : Frau E. Metreveli, die Direktorin des Handschrifteninstituts der Georgischen Akademie der Wissenschaften in Tbilissi, die über den Ertrag der georgischen Sinai- und Mar-Saba-Handschriften für die Erforschung eines noch unbekannten Kapitels der Liturgie-Geschichte des 5.-7. Jahrhunderts sprach; Prof. Konstantin Cereteli, Tbilissi, der über neusyrisch-georgische Sprachbeziehungen referierte, und A. de Halleux, der einen der morgendlichen Hauptvorträge des Kongresses hielt, über : »Vernunft, Glaube und Mystik im syrischen Monophysitismus«.

Fairy v. Lilienfeld

## PERSONALIA

Dr. theol. Arthur Vööbus, Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte an der Lutheran School of Theology, Chicago, trat 1977 in den Ruhestand. Am 28.4.1909 in Vara, Estland, geboren, studierte er an der Universität Tartu, wo er, nach Handschriftenstudien in Rom, Paris, London, Berlin und Leipzig, 1943 zum Dr. theol. promovierte. 1940 vor den Sowjets nach Deutschland geflohen, hier von den Nationalsozialisten verfolgt, konnte er 1942 nach Estland zurückkehren, mußte aber schon 1944 seine Heimat endgültig verlassen. Anschließend war er in Deutschland bis 1948 als Seelsorger seiner Landsleute und 1946-48 als Professor für Alte Kirchengeschichte an der Baltischen Universität, Hamburg, tätig. 1948-1977 lehrte er an der Lutheran School of Theology in Chicago. Neben seiner Lehrtätigkeit fand er Zeit zu ausgedehnten Reisen in den Orient, um syrische Handschriften aufzuspüren und auf Mikrofilm aufzunehmen. Dabei führten ihn Ausdauer, Zielstrebigkeit und Glück zu zahlreichen wichtigen Entdeckungen auf dem Gebiet der syrischen Literatur, über die er zum Teil als langjähriger Mitarbeiter auch in unserer Zeitschrift berichtete. Anlässlich seiner Emeritierung ehrten ihn zahlreiche Fachgenossen aus aller Welt mit einer gewichtigen Festschrift »A Tribute to Arthur Vööbus« (ed. R. H. Fischer), Chicago 1977. Seine umfangreiche Bibliographie (Festschrift, S. 391-413) weist für den Zeitraum von 1936 bis 1977 nicht weniger als 61 Bücher und 220 Artikel auf. Darüber hinaus sind schon wieder 12 Bücher und 19 Artikel für die nächste Zukunft angekündigt. Möge A. Vööbus diese erstaunliche Arbeitskraft noch recht lange erhalten bleiben !

Prof. Dr. theol. Friedrich Heyer, em. Ordinarius des Theologischen Fachbereiches der Universität Heidelberg, beging am 24.1.1978 seinen

70. Geburtstag. Sein lebhaftes Interesse galt auch orientalischen Kirchen, besonders der äthiopischen und der armenischen. Eben veröffentlichte er noch seine »Konfessionskunde« (Berlin 1977), in der er in Zusammenarbeit mit mehreren Fachgenossen die orientalischen Kirchen gebührend berücksichtigte. Außerdem betreut er die »Armenische Korrespondenz«, das Organ der »Deutsch-armenischen Gesellschaft«.

Frau Professor Elene Metreweli, seit 1968 als Nachfolgerin von Ilia Abuladze Direktorin des Handschriften-Institutes in Tbilissi, vollendete am 13.12.1977 ihr 60. Lebensjahr. Unter ihren mehr als 80 Veröffentlichungen nehmen die von ihr z.T. selbst verfaßten oder unter ihrer Redaktion veröffentlichten Kataloge der georgischen Handschriften in Tbilissi eine hervorragende Stellung ein, durch welche diese reiche Handschriften-Sammlung in vorbildlicher Weise für die wissenschaftliche Auswertung erschlossen wurde. Auch das Organ des Institutes, das Jahrbuch »Mravalt'avi« (6 Bände seit 1971) steht unter ihrer Leitung. Von ihren größeren Arbeiten sind besonders zu erwähnen: »Materialien zur Geschichte der georgischen Kolonie in Jerusalem« (georg.), Tbilissi 1962, und »Zwei alte Redaktionen des georgischen Heirmologions« (georg.), Tbilissi 1971. (Vergl. G. Šarašidze, in *Ahalgazrda komunisti* vom 15.12.77, Nr. 147 [19726], S. 4!).

Professor Dr. theol. Hans-Joachim Schulz übernahm als Nachfolger von Prof. Dr. theol. Hermenegild M. Biedermann mit Beginn des Sommersemesters 1978 den Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Orients im Theologischen Fachbereich der Universität Würzburg.

Privatdozent P. Dr. theol. Winfried Cramer OSB wurde am 1.8.1977 zum Universitätsdozenten für die Kunde des Christlichen Orients am Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Münster ernannt.

P. Placid J. Podipara CMI, Rom, feierte am 3.12.1977 sein goldenes Priesterjubiläum. Am 3.10.1899 in Arpukara bei Mannanam geboren, 1927 zum Priester geweiht, promovierte er in Rom in Philosophie, Theologie und beiden Rechten und war anschließend in Südindien wissenschaftlich tätig. Seit mehr als 23 Jahren wirkt er in Rom, und wurde als Verfasser von mehr als 20 Büchern und zahlreichen Artikeln in europäischen Sprachen und in Malayalam weithin als hervorragender Fachmann für die südindischen Kirchen bekannt. (Vergl. J. Madey in *OSt* 27 (1978) 53-57).

Frau Ilse Nabe-von Schönberg promovierte am 11.2.77 an der Universität Heidelberg zum Dr. theol. mit der Dissertation: »Die west-syrische Kirche im Mittelalter (800-1150)«. Referent war Prof. C. D. G. Müller, jetzt Bonn, und Correferent Prof. Fr. Heyer.

Herr Brian McNeil wurde am 13.3.78 an der Universität Cambridge zum PhD. promoviert mit der Dissertation: »The Provenance of the Odes of Solomon«. Die Dissertation wurde begutachtet von Dr. J. C. O'Neill

und Dr. S. P. Brock (Universität Oxford). Die Prüfer waren Prof. J. A. Emerton und P. R. Murray SJ.

Frau Kathleen Mc Vey promovierte im November 1977 an der Harvard Universität zum PhD. mit der Dissertation: »The Syriac Life of Severus of Antioch, composed by George, Bishop of the Arab Tribes. A Critical Edition, English Translation and Literary and Historical Commentary«.

Frau Dr. phil. Gabriele Winkler wurde zum Assistant Professor für Liturgiewissenschaft an der St. John's University (Theological Department), Collegeville/Minnesota/U.S.A., ernannt.

Julius Aßfalg

## TOTENTAFEL

Professor Dr. theol. W. C. van Unnik, seit 1946 Ordinarius für Exegese des Neuen Testaments und Geschichte der frühchristlichen Literatur an der Universität Utrecht, Niederlande, verstarb am 17.3.1978 im 67. Lebensjahr. Seit seiner Dissertation »Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Isho'yahb IV.«, Haarlem 1937 (Nachdruck Amsterdam 1970), befaßte er sich auch mit dem Christlichen Orient, besonders mit den gnostischen Schriften von Nag Hammadi, z.B. »Evangelien aus dem Nilsand«, Frankfurt/Main 1960.

Julius Aßfalg

## BESPRECHUNGEN

Lutz Brade, Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche (= Gottinger Orientforschungen, 1 Reihe Syriaca, Bd 8), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, xxxix + 405 S., DM 56,-.

Da das inhaltsreiche Werk des Theodor bar Konai in der bisherigen Forschung noch wenig Beachtung fand, wird man die vorliegende Gottinger Dissertation zunächst gern in die Hand nehmen. Leider muß aber die Kritik an ihr bereits beim Titel beginnen. Untersuchungen, wie sie der anspruchsvolle Untertitel verspricht, enthalten allenfalls einige der Seiten zwischen 81 und 138, weder Titel noch Untertitel lassen erkennen, daß der größere Teil des Buches (S. 142-387) einen Text samt Übersetzung der Scholien des Theodor bar Konai zu den »Paulusbriefen« bietet. Nun wird zwar jeder diese Irreführung noch hinnehmen, da er immerhin bisher nicht veröffentlichte Textabschnitte und eine Erstübersetzung vorfindet, über die zahlreichen Ungenauigkeiten und Fehler, die die ganze Arbeit durchziehen, kann jedoch beim besten Willen niemand hinwegsehen.

Wie unsauber die Arbeit aufgebaut ist, mag folgendes Beispiel andeuten. Abschnitt 2.1 lautet »Die handschriftliche Überlieferung des Scholienbuches des Theodoros bar Konai zu den Paulusbriefen« (S. 4). Von den Scholien zu den Paulusbriefen speziell wird aber im ganzen Abschnitt 2.1 nicht gesprochen. Brade unterteilt ihn »2.1.1 Die Überlieferung der Quellen zu Buch 11, dem Haresienbuch (S. 4), 2.1.2 Die Überlieferung der Quellen zu den Büchern 1-11 (S. 8), 2.1.3 Neue Textfunde zum Scholienbuch (S. 9)«. Man hute sich, die wiederholte Formulierung »Überlieferung der Quellen zu « wortlich vom vorgegebenen Material zu verstehen, das Theodor bar Konai bei der Abfassung seines Werkes benutzte! Brade meint damit nur die handschriftliche Überlieferung des Scholienkommentars selbst. Nachdem (!) Brade diese handschriftliche Überlieferung abgehandelt hat (S. 144), schließt er noch einen Abschnitt über »das Leben und Werk des Theodoros bar Konai« an (S. 44-51). Er verliert allerdings kein Wort über Leben und Werk seines Autors, sondern referiert — ohne eigene Stellungnahme — nur die wissenschaftliche Diskussion über dessen Lebenszeit.

Im »Verzeichnis der Handschriften und ihrer Abkürzungen« (S. XIII) fehlt das Sigel S = Sc (vgl. S. 141), obwohl es im Apparat häufig auftaucht, andererseits steht dort eine Handschrift »N Cambridge add 2071« verzeichnet, die im folgenden weder beschrieben noch — soweit ich sehe — benutzt wird. Die Demonstrationes des Afrahat (S. XIII) hatten ruhig mit dem Namen des verdienstvollen Herausgebers und Übersetzers J. Parisot und mit vollständigem Titel angeführt werden dürfen. Ob das Abkürzungssystem effizient ist, sei dahingestellt. Wer aber etwa die Angabe »Schelkle 1959 « (S. 149 Anm. 10, S. 173 Anm. 65 und öfter) überprüfen möchte, wird durch das Abkürzungsverzeichnis auf einen Artikel Schelkles im LThK verwiesen, wo er das Gesuchte aber keineswegs findet. Brade hat sich wohl durch sein eigenes Abkürzungssystem verwirren lassen. An den genannten Stellen hätte er zitieren müssen: »Schelkle, Paulus 1959 «.

Ein Aufweis der in den Editionen von Scher und Brade übereinstimmenden Stellen wäre sicher willkommen. Brade bringt dazu einen Ansatz, der aber durch falsche Zeilenangaben wertlos ist. Richtig (die korrigierten Angaben sind kursiv gedruckt) mußte der Vergleich Scher — Brade S. 24 Anm. 61 lauten:

Röm : Scher II 194,22 — 201,8 = Brade 6.1.1. 188-332.

1 Kor : Scher II 201,9 — 203,3 = Brade 6.1.2. 120-163.

Tit : Scher II 211,11 — 211,27 = Brade 6.1.12. 17-32.

Phlm : Scher II 212,1 — 212,8 = Brade 6.1.13. 1-6 u. 63-64.


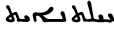
Hebr : Scher II 212,9 — 213,12 = Brade *Apparat* S. 338 u. 340.

Scher II 213,13 — 214,23 = Brade 6.1.14. 348-382.

Es kostet Überwindung, die »Untersuchungen« Brades zu lesen. Sie zeichnen sich aus durch ungebräuchliche Vokabeln (»Beschreibstoff« meint S. 11 das Papier, S. 18 die Tinte), schwülstigen Stil (»Proportionierung des Beschreibraumes« steht S. 18 für Blattaufteilung), falschen Wortgebrauch (S. 76 : »Auseinandersetzung« statt : [zeitliche] Ansetzung), fehlerhaften Satzbau (S. 41 : »Mit Verweis auf die Beschreibung der Handschrift Sm [S. 22] ist die Textüberlieferung empfindlich gestört«. Brade will sagen : Wie bei der Beschreibung der Handschrift Sm [S. 23-24] aufgezeigt wurde, ist ihr Text empfindlich gestört.) und sachliche Ungenauigkeiten und Fehler (Ephräm ist nicht Produkt einer edessenischen Theologie und »kaum von außeredessenischen Einflüssen geprägt« [S. 77-78]. Er kam als sechzigjähriger fertiger Theologe von Nisibis nach Edessa ! — Die Aussage : »In der Organisation der Predigt liegt ihr [= der Kirche] Hauptauftrag« [S. 137], wird der Ekklesiologie des Theodor bar Konai in keiner Weise gerecht; etc.). Sollte Deutsch nicht die Muttersprache des Verfassers sein, wäre es zumutbar gewesen, daß er seine Arbeit Freunden oder Kollegen zur gründlichen sprachlichen Überarbeitung vorgelegt hätte. Die sachlichen Mängel lassen sich nicht durch eventuelle Unkenntnis der Sprache erklären.

Die »Untersuchungen« enthalten kaum neue Erkenntnisse. Inhaltlich sind nur die Seiten 81-112 von einiger Bedeutung. Brade versucht dort nachzuweisen, daß Theodor bar Konai den Pauluskommentar des Theodor von Mopsuestia exzerpiert hat. Er stellt dazu Textabschnitte aus den Kommentaren beider zu Gal, 1 Thess, 1 Tim, 2 Tim, Tit und Phlm nebeneinander. Aus der Tatsache, daß alle Kommentare des Theodor bar Konai gleich aufgebaut sind, und aus der stillschweigenden Voraussetzung, das müsse bei Theodor von Mopsuestia ebenso gewesen sein, schließt er für jene Kommentare des letzteren, die nicht erhalten sind : »In den Kommentarabschnitten, die bei Theodoros bar Konai über den Briefinhalt instruieren, schimmert — dies ist äußerst zurückhaltend formuliert — des Antiocheners Text durch, zweifellos gibt Theodoros bar Konai die Meinung seines bedeutenden Lehrers wieder, die über Theodoros bar Konai somit erstmals in einer syrischen Übersetzung zum Römer-, Hebräerbrief sowie den Korintherbriefen faßbar geworden ist (S. 105)«.

Brades syrischer Text dürfte gegenüber den entsprechenden Abschnitten bei Scher eine Verbesserung darstellen, da »die Handschrift B der Urmia-Klasse das umfangreichste Material aller genannten Quellen bietet« (S. 43). Allerdings wurde B erst 1911 in Urmia geschrieben, und Brade äußert sich nicht über ihre Vorlage und deren Wert.

Wenige Stichproben zur Übersetzung : S. 150, 59 :  = offen, frei heraus, statt : »offensichtlich« (S. 151, 88). — S. 154, 96 :  = wirkungsvoll, kraftvoll, kräftig, statt : »gewissenhaft« (S. 155, 142). — S. 184, 293-295 : »Jenes (Wort) : 'Von Adam bis Mose herrschte der Tod', (bedeutet) nicht : Von Mose an sterben die Menschen nicht (mehr), sondern ...«, statt Brade : »'Seit Adam bis Mose herrschte der Tod', nicht ab Mose darben Menschen, sondern ...« (S. 185, 440-441). — S. 184, 300-301 : »Adam hat er mit Christus verglichen, um zu lehren, daß ...«, statt : »Adam hat er Christus ähnlich gemacht, lehrend, wie ...« (S. 185, 447-448).

Winfrid Cramer

Jakob von Sarug, Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen von Werner Strothmann (= Gottinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Bd. 12), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976, 552 S., DM 72 —.

Eine Trilogie des Jakob von Sarug über den Apostel Thomas, die inhaltlich von den Thomasakten in der von P. Bedjan nach der Berliner Handschrift Sach 222 edierten Textform abhängig ist (S. 15), wird hier vorgelegt. Während das erste Gedicht und die Kurzfassung samt Abschnitten der Langfassung des dritten Gedichts bereits von R. Schroder und P. Bedjan ediert wurden, bietet Strothmann hier erstmals auch das zweite Gedicht und die vollständige Langfassung des dritten. Daß er dem vollständigen Text der Trilogie eine Übersetzung beigibt, wird man dankbar begrüßen.

Die knappe Einleitung enthält außer den notwendigen Angaben z. B. eine Liste der Varianten der Jerusalemer Handschrift (Markuskloster 156) zur Kurzfassung des dritten Gedichts (S. 3-14). Wenn Strothmann S. 19 bemerkt, daß Jakob die Zahl des großen Jungerkreises Jesu mit 72 angibt, Lk 10,17 (Lk 10,1 hatte auch Erwähnung verdient<sup>1</sup>), also nicht nach der Peschitta (So sollte statt »Peshitta« geschrieben werden, wenn man keine wissenschaftliche Transkription wählt<sup>1</sup>) zitiert, so stimmt das zwar für II 47, nicht jedoch für I 83: »Zuerst wurden 70 ausgesandt, um zu verkündigen«, und für I 99: »Er wählte aus den Siebzig 5 und 7 zu Führern«. Die Anmerkung zur letztgenannten Stelle ist eigenartig fehl am Platz. Strothmann verweist auf Apg 6,3ff, wo berichtet wird, daß die Apostel »7 Männer« wählen lassen, und auf I 322, wo Judas sich als den »Siebten im Apostelamt« bezeichnet. Beide »Hinweise« erklären nicht die Aufteilung des Zwölferkollegiums in 5 und 7.

In der Übersetzung lassen sich manche Stellen verbessern. I 18: »Aber es scheint mir richtig, daß ich (zu dichten) beginne, *wenn ich (die Kraft dazu) erbeten habe*«, (statt: wenn ich es mochte). Es handelt sich hier um den in syrischer Dichtung sehr häufigen Topos, daß die »Unfähigkeit« des Dichters nicht durch eigenen Wunsch, sondern nur durch die Bitte um göttlichen Beistand behoben wird. I 56: »Keiner vermag die Wunder *genugend zu beschreiben*« (statt: zu tun). Diesen Sinn fordern das syrische Verb und der Kontext. I 127f lautet bei Strothmann: »Wie die Zungen auf dem Soller sollten die Länder für die Verkündigung verteilt werden«. Das ist bestenfalls eine kaum verständliche Paraphrase des syrischen Originals: »Jener (hl. Geist), der im oberen Saal wie Zungen ausgeteilt wurde, wollte die Länder für die Verkündigung aufteilen«. I 399: Die feinen Unterschiede in den syrischen Verbformen sind keine Willkür, und ihre Beachtung ergibt einen besseren Sinn: »Säe auf Hoffnung! *Dann erleidest du*« (statt: und erleide) kein Unrecht von der Gerechtigkeit«. I 488: »Ich bin *in geistiger Weise* bei dir« (statt: im Geist). Der deutsche Ausdruck »im Geist« ist zu schwach und gleicht zu sehr dem anderen: »in Gedanken«. Jesus aber verspricht dem Thomas, ihn in geistig wirklicher Weise zu begleiten (vgl. II 376). I 716: »Indien wird *aus den Zeichen schließen* = zu der Meinung gelangen« (statt: durch die Zeichen erkennen), daß du Gott bist«. Man darf das syr. Verb ruhig wortlich nehmen. Thomas ist nicht Gott, die Inder können daher nicht zur Erkenntnis seiner Gottheit gelangen, sondern nur irrtümlich meinen, er sei Gott. Genug der Beispiele<sup>1</sup>.

Die Verzeichnisse der Eigennamen, der griechischen Lehnwörter, der syrischen Wörter und der Bibelstellen (S. 449-552) sind sehr nützliche Arbeitshilfen. Wie zuverlässig und vollständig sie sind, kann ich nicht beurteilen, da ich nur durch Zufall feststellte, daß S. 458 die Angabe »ⲕⲓⲣⲁⲥ: I 229 « falsch ist und daß der Eigenname ⲕⲓⲣⲁ aus I 501 im Namens-

verzeichnis S. 449 fehlt und auch nicht unter der sonst häufig gebrauchten Form ܣܚܝܩ auf S. 450 aufgeführt ist.

Trotz der genannten Einzelheiten wird man Strothmanns Text und Übersetzung der Trilogie des Jakob von Sarug gern benutzen.

Winfried Cramer

Werner Strothmann (Hrsg.): *Codex Syriacus Secundus*. Bibel-Palimpsest aus dem 6./7. Jh. (Katalog Hiersemann 500/3). (= Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe: Syriaca, Band 13). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1977. 126 S. 8°; DM 24.—.

Nach dem Verbleib der außerordentlich wertvollen syrischen Handschriften, die die Leipziger Firma K. W. Hiersemann 1921 im Katalog 487 und erneut 1922 im Katalog 500 zum Verkauf angeboten hatte, wurde schon seit Jahren meist ohne Erfolg gesucht. Zwar ließen sich die Spuren leicht bis nach New York verfolgen, wo ein großer Teil dieser Handschriften durch Parke-Bernet Inc. nach dem Kriege versteigert wurde, dann aber verloren sich meist die Spuren, da auch die damaligen Käufer inzwischen oft nicht mehr im Besitz der Handschriften sind, vgl. B. Outtier, *Le sort du »Katalog Hiersemann 500«*, *AnBoll* 93 (1975) 377-380 und W. Strothmann, *ZDMG Suppl.* III, 1977, p. 285-293. (Ich selbst suche — bisher vergeblich — nach der medizinischen Palimpsest-Handschrift, die im Katalog als Nr. 20 angeboten war, und bitte um Hinweise, falls ein Leser etwas über den Verbleib weiß). W. Strothmann gelang es, die von der Firma Hiersemann als »*Codex Syriacus Secundus*« bezeichnete Handschrift im Besitz der Cincinnati Historical Society aufzuspüren und die Erlaubnis zur Photographierung im *Vetus Latina Institut* in Beuron zu erhalten.

In der vorliegenden Veröffentlichung unterrichtet W. Strothmann zunächst über die Geschichte der Handschrift, beschreibt sodann ihren Inhalt sehr ausführlich (p. 4-15) und publiziert anschließend im Faksimile-Druck alle 120 beschriebenen Seiten der Handschrift, die 63 Folien umfaßt, von denen jedoch einige unbeschrieben sind (p. 16-75). Der Wert der Handschrift liegt jedoch nicht nur darin, daß sie eine Reihe von Traktaten enthält, die anderweitig nicht belegt sind, sondern vor allem darin, daß ein großer Teil (fol. 41r-63v) ein Palimpsest ist, der den Bibeltext von Num. 24,1-34,17 (mit Lücken) und Deut. 1,45-2,22 und 3,13-4,4 enthält. Diese durch Ultraviolett-Photographien lesbar gemachten Texte publiziert W. Strothmann anschließend (p. 77-126) entsprechend der Spalten. Diese untere Schrift soll nach seinem Urteil dem 6./7. Jhd. angehören.

Selbstverständlich ist es schwierig, gute Drucke von schwer lesbaren Palimpsest-Photographien anzufertigen; man muß aber dennoch sehr bedauern, daß nicht ein einziges Specimen der Publikation beigelegt wurde. Hier hätten Autor und Verlag sich im Interesse der Syrologie für die Zugabe einer halben Lage Kunstdruckpapier mit einigen Beispielen entschließen sollen, wenn man schon nicht den ganzen Abbildungsteil auf geeigneterem Papier drucken wollte (wie es z.B. beim Faksimile-Druck des Pentateuchs nach der Syro-Hexapla in CSCO 369 = *Subsidia* 45, Louvain 1975, der Fall ist). Auf diese Weise wäre wohl der jetzt manchmal nicht lesbare Text besser herausgekommen, man vgl. die teilweise zu blassen, teilweise aber auch verschmierten Wiedergaben auf p. 16, 29, 37 (verwackelt!), 41, 42, 43 (verwackelt!), 48, 49, 51, 54, 55, 57, 58, 62, 63, 64 und 65. — Einige der Texte werden also kaum nach dieser Faksimile-Ausgabe ohne Einsichtnahme in die Handschrift selbst ediert werden können.



In der Beschreibung der Handschrift (p. 4ff.) sind folgende Fehler zu berichtigen :

p. 5 im Kolophon ist in Z. 3 ܐܠܗ und in Z. 7, ܐܠܗܐ zu lesen, wie auf dem Faksimile deutlich zu sehen ist.

p. 8 Nr. 6 : lies ܐܠܗܐ.

p. 8 Nr. 7 : lies ܐܠܗܐ.

p. 9 Nr. 9 : lies ܐܠܗܐ.

p. 9 Nr. 12 und vor allem Nr. 13 hätte durch Hinweise auf A. Baumstark, GSL, p. 131 bzw. p. 260 Anm. 4 ergänzt werden können. Zur Erklärung von ܐܠܗܐܐ kann auf Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, ed. R. Duval, Sp. 192,10-22 und *Thes. Syr.* 243 hingewiesen werden.

p. 9 Nr. 14 : Diese Beschreibung ist Unsinn. Wie das Faksimile deutlich zeigt, steht dort : ܐܠܗܐܐ ܐܠܗܐܐ ܐܠܗܐܐ ܐܠܗܐܐ ܐܠܗܐܐ ܐܠܗܐܐ. Es handelt sich also um den von A. Baumstark, GSL, p. 81 Anm. 4 (und p. 347 als Nachtrag hierzu) genannten Text von Chrysostomos, der von Ignatius Ephraem II. Raḥmānī, *I fasti della chiesa patriarcale antiochena* (Rom 1920), ediert wurde. (Bereits in dieser Anmerkung schreibt übrigens A. Baumstark, daß der Codex früher im Besitz von Professor P. [so, statt »W.A.« in OrChr 36 (1941) p. 56] Neumann in Wien war. In diesem von W. Strothmann, p. 2 Anm. 7 und p. 12 selbst zitierten Aufsatz Baumstarks findet sich auch die richtige Beschreibung dieses Stückes!).

p. 11 Nr. 21 : lies ܐܠܗܐܐ. Wie wiederum das Faksimile zeigt, fehlen in der Überschrift die Punkte bei allen Dālat- und Rēš-Zeichen, es besteht also keinerlei Grund (!) ܐܠܗܐܐ zu lesen, wie W. Strothmann vorschlägt.

Wenn es p. 6 heißt »jede Zeile einer Spalte enthält 12-15 Radikale« und wenig später »jede Zeile enthält mehr als 30 Radikale« und p. 79 bedauert ist, daß »es nicht möglich (war), alle Radikale zu entziffern«, dann werden deutsche Leser vielleicht an den »Radikalen-Erlaß« erinnert; selbstverständlich stehen in den Zeilen nicht nur Radikale, sondern auch Morpheme und Partikeln, kurz und allein richtig also : Buchstaben oder Schriftzeichen.

Rainer Degen

A. S. Anasjan, *Armjanskaja bibliologija V-XVIII vv.*, tom II (armen.), Izdatel'stvo AN Armjanskoj SSR, Erevan 1976, xxvi S. + 1546 Spalten; 5,42 Rubel.

Der 1. Band dieses äußerst wichtigen Hilfsmittels für die ältere armenische Literaturgeschichte erschien bereits 1959. Nun konnte endlich der 2. Band veröffentlicht werden, der trotz seines Umfangs erst bis zum Buchstaben b gelangt ist. Der Band ist ganz wie der 1. Band aufgebaut : Auf S. v-xxii bringt er weitere Kataloge und Beschreibungen armenischer Handschriften unter den Nrr. 179-355 (Nrr. 1-178 waren bereits im 1. Band aufgeführt), deren Handschriften bei der Behandlung der einzelnen Werke berücksichtigt werden. Diese Zusammenstellung ist an sich schon ein überaus verdienstvoller *catalogus catalogorum*, eine große Hilfe für jeden, der sich mit armenischen Handschriften beschäftigt. — Spalte 1 — 1546 folgen in alphabetischer Reihenfolge die Schriftsteller bzw. die anonym überlieferten Werke der armenischen Literatur von den Anfängen bis zum 18. Jh., beginnend mit Aḫak'el Siwnec'i (Sp. 1-89 !) bis Bēatrikē Hromayec'i (Beatrix Romana, Sp. 1488), anschließend noch Nachträge zum 1. Band. Die einzelnen Artikel bringen zunächst jeweils eine Kurzbiographie des Autors, dann das Verzeichnis seiner Werke, geordnet nach Poesie und Prosa und Sachgebieten, mit Angabe der Incipits, der Handschriften und Ausgaben und schließlich die Sekundärliteratur in armenischer, russischer und — soweit dem Verf. bekanntgeworden — in westlichen Sprachen. Auf Sp. 1497-1546 folgt die alphabetische Liste der über 2000 Incipits der in diesem Band

aufgeführten Werke, ein äußerst wertvolles Hilfsmittel bei der Identifizierung von Texten, die ohne Verfasserangabe und Titel überliefert sind. Einzelne Autoren und Werke sind ihrer Bedeutung entsprechend z.T. recht ausführlich behandelt, so z.B. der Abschnitt über handschriftlich überlieferte armenische Wörterbücher (Sp. 1177-1242), vor allem aber das Kapitel über die armenische Bibelübersetzung (Sp. 309-668), wohl die ausführlichste Materialsammlung, die bis jetzt über dieses Thema vorliegt. Eine gewaltige Stofffülle und eine ungeheure Arbeitsleistung steckt in diesem Werk eines einzelnen Forschers, das für jede weitere Arbeit auf dem Gebiet der älteren armenischen Literatur ein unentbehrliches Arbeitsinstrument darstellt. Mit dem herzlichen Dank an den unermüdlichen Verfasser verbindet sich der Wunsch, es möge ihm vergönnt sein, dieses ebenso umfangreiche wie nützliche Werk zu einem guten Ende führen zu können.

Julius Abfalg

Manuk Abegjan, *Istorija drevnearmianskoj literatury*, Izdatel'stvo AN armjanskoj SSR, Erevan 1975, 606 S.; 4,12 Rubel.

Die Geschichte der armenischen Literatur von M. Abegjan (gest. 1944), deren zwei Bände in armenischer Sprache in Erevan (I 1944, II 1946) und im Nachdruck in Beyrouth (I 1955, II 1959) erschienen sind, ist heute noch die grundlegende armenische Literaturgeschichte für die ältere Epoche. So ist vorliegende russische Übersetzung (Auflage 3000 Exemplare) sehr zu begrüßen. Den 1. Band über die altarmenische Literatur bis zum 11. Jh. übersetzte Prof. K. A. Melik-Ogandžanjan, den 2. Band über die mittelalterliche Literatur bis zum 15. Jh. M. O. Darbinjan. Die Übersetzung schließt mit Arakel Bagišeci (15. Jh.); die in der armenischen Ausgabe (z.B. Beyrouth II 391-590) folgenden Abschnitte ab Mkrtič' Nağas bis zum Ende bleiben leider unübersetzt. Ein Glossar altarmenischer Fachausdrücke (S. 575-579), eine Bibliographie (zusammengestellt von A. S. Babajan, S. 580-590) sowie ein Namensregister (von Z. V. Nalčadžjan, S. 591-601) beschließen das Buch. Bedauerlich bleibt, daß die seit etwa 1941 reichlich erschienene einschlägige Literatur — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen — weder im Text noch in der Bibliographie nachgetragen worden ist. Doch auch so wird man den beiden Übersetzern und den Redaktoren S. S. Arevšatjan und Ch. S. Sarkisjan für ihre Mühe zu Dank verpflichtet sein und hoffen, daß die russische Übersetzung zu einer weiteren Verbreitung der Kenntnis der armenischen Literaturgeschichte beitragen möge.

Julius Abfalg

Michael E. Stone (Ed.), *Armenian and Biblical Studies*, St. James Press, Jerusalem 1976, 303 S. (= Supplementary Volume I to *Sion, Journal of the Armenian Patriarchate of Jerusalem*).

Das Buch enthält die überarbeiteten Referate, die auf der Arbeitstagung über die armenische Bibelübersetzung unter der Schirmherrschaft des armenischen Patriarchates in Jerusalem im Juli 1969 gehalten worden waren. Im Hinblick auf die armenische Bibelübersetzung befassen sich diese Referate mit der neuen hebräischen Bibelausgabe (Š. Talmon), den kulturellen Aspekten der Bibelübersetzung (Ch. Rabin), den Armeniern in Jerusalem zur Kreuzfahrerzeit (J. Prawer) und dem Studium der armenischen Hss (M. Stone). Dazu kommen noch Artikel über verschiedene armenische Themen von M. van Esbroeck, R. W. Thomson, L. Leloir, M. Minassian und A. K. Sanjian. Weiter vom Thema ab liegen Untersuchungen zu Baruch

und Daniel (E. Tov), zur Gnosis (B. A. Pearson), zum koptischen Psalter (R. A. Kraft), zum Buch Henoch (G. Nickelsburg) und zum samaritanischen Pentateuch (R. Weiss).

Sehr aufschlußreich ist der einleitende Beitrag von Erzbischof Chahé Ajamian, *Deux projets concernant la Bible Arménienne* (S. 8-12), der von den Plänen berichtet, je eine neue Bibelübersetzung in modernem Ostarmenisch (durch das Katholikat von Edžmian) und modernem Westarmenisch (durch das Patriarchat von Jerusalem) herauszugeben. Noch wichtiger ist der Beschluß einer im September 1969 in Edžmian gehaltenen Bischofssynode, eine kritische Edition der gesamten altarmenischen Bibelübersetzung zu veranstalten, die die Ausgabe von Zohrab (Venedig 1805) ablösen soll, welche für ihre Zeit sehr verdienstvoll war, modernen wissenschaftlichen Ansprüchen aber nicht mehr genügen kann. Ajamian berichtet von dem Stand der Vorarbeiten: Das Projekt soll in die Arbeitsvorhaben der armenischen Akademie der Wissenschaften und des Matenadaran aufgenommen werden. Beide Institute sollen hauptamtliche Mitarbeiter für dieses Projekt abordnen, die ihre ganze Zeit auf diese Arbeit verwenden sollen. Die Mechtharisten und interessierte Armenologen sollen zur Mitarbeit eingeladen werden. In Jerusalem und im Matenadaran sollen Mikrofilme möglichst aller armenischen Bibelhandschriften gesammelt werden. Ein detaillierter Katalog dieser armenischen Bibelhandschriften sollte 1976 erscheinen. Es ist sehr zu hoffen und zu wünschen, daß die Arbeiten an der neuen kritischen Gesamtausgabe der altarmenischen Bibelübersetzung gut vorankommen, damit Textkritiker und Philologen bald einen gesicherten Text für ihre Arbeiten zur Verfügung haben.

Julius Aßfalg

Akakı Šanıdze, A. Martirosov, A. Džišašvili, *Čil-etraṭis iadgarı* (Papyrus-Pergament-Iadgarı), Verlag Mec'niereba, Tbilissi 1977, 296 S. + 15 Tafeln; 3,10 Rubel. (= Dzveli k'art'uli enis dzeglebi 15).

A Šanıdze — auch nach Vollendung des 90. Lebensjahres noch voller Schaffenskraft — legt erstmals eine vollständige Edition der aus Papyrus- und Pergamentblättern bestehenden, in drei Teile zerlegten Handschrift H 2123 I, II und III, jetzt im Hss-Institut Tbilissi, vor. Die Hs war von P. Uspenskij aus dem Orient mitgebracht worden, gelangte nach seinem Tod (1885) in die Öffentliche Bibliothek von St. Petersburg und kam schließlich 1923 nach Tbilissi.

Š. hatte 1939/41 zwei Doktoranden über diesen in mehrfacher Hinsicht interessanten Text arbeiten lassen, doch wurden deren Untersuchungen damals wegen des Krieges nicht veröffentlicht. Š. nahm beider Arbeiten in das vorliegende Buch auf: A. Martirosov, »Über die Edition des Textes, Abkürzungen, abgekürzte Schreibweise« (S. 220-227) sowie »Orthographie und Phonetik« (S. 228-265), A. Džišašvili, »Morphologie und Syntax« (S. 266-293). Von Š. stammt neben der Edition des Textes (S. 7-212) auch die ausführliche Beschreibung der Hs (S. 213-219). Die Hs wurde nach der wohlbegründeten Ansicht Šs nicht später als im 11. Jh in Jerusalem geschrieben. Ein früherer Ansatz der Hs scheint ihm wegen orthographischer Eigenheiten — vor allem wegen Schreibung eines nicht gesprochenen 'y' nach Vokalen — ausgeschlossen zu sein. Kodikologisch ist die Hs besonders dadurch interessant, daß hier Papyrusblätter mit Pergamentblättern in der gleichen Lage abwechseln, und zwar so, daß Pergament wegen seiner größeren Festigkeit als äußerstes und innerstes Blatt einer Zehnerlage (Quimo) verwendet wurde, während dazwischen je drei Papyrusblätter liegen. Paläographisch ist die Hs von großem Interesse wegen der zahlreich gebrauchten Abkürzungen und der darüber hinaus weitgehend angewandten abgekürzten Schreibweise bei normalerweise nicht

abgekürzt geschriebenen Wörtern, wie man aus den auf 15 Tafeln beigegebenen Specimina ersehen kann. Dem Inhalt nach ist das Iadgarı eine Sammlung von Kirchenliedern, geordnet nach dem Kirchenjahr. Da am Anfang der Hs und am Ende einige Blätter fehlen, sind die Gesänge vollständig erhalten erst ab dem Fest des hl Stephanus (26. Dezember) bis zum Fest der hl. Erzengel (12. November). Anschließend (S 186 212) folgen noch verschiedene Gesänge, wie ibakoni, dasadebelni, cardgomanı (vergl. dazu M Tarchnišvili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Citta del Vaticano 1955, S. 450 und 454).

Das Buch ist gleichermaßen wichtig für die Hymnologen, die nun den gesamten Text dieser alten Sammlung vollständig in wissenschaftlich einwandfreier Edition zu Verfügung haben, für die Philologen wegen der sprachlichen Eigenheiten des Textes und für die Paläographen wegen der außerordentlich abgekürzten Schreibweise der Hs. Mit dem Dank an Prof. Šanidze für vorliegende Ausgabe verbinden wir unsere guten Wünsche, er möge noch recht viele seiner Vorhaben verwirklichen können.

Julius Aßfalg

Elene Metreweli (Red.), K'art'ul ħelnacert'a aġceriloba qop'ili saeklesio muzeumis (A) kolek'c'isa, tomı I<sub>2</sub>, Verlag Mec'niereba, Tbilissi 1976, 411 S., 3,75 Rubel.

Unter der bewahrten Redaktion von Frau Prof. E. Metreweli, der Direktorin des Tifliser Handschriften-Institutes, haben 6 Mitarbeiterinnen des Institutes diesen neuen Katalog erstellt, der die Handschriften A 101 - A 200 aus den Beständen des ehemaligen kirchlichen Museums in Tbilissi enthält und damit die entsprechenden Abschnitte des alten Kataloges T. Žordania, Opisanie rukopisej Tiflisskogo cerkovnogo muzeja I, Tbilissi 1903, ersetzt. Band I<sub>1</sub> des neuen Kataloges mit den Beschreibungen der Handschriften A 1 - A 100 war schon 1973 erschienen. Wenn auch über die Hälfte der in Band I<sub>2</sub> beschriebenen Handschriften erst dem 18. Jh. angehört oder noch neueren Datums ist, so enthält dieser Katalog doch auch eine Reihe wichtiger alter Handschriften wie z.B. das Mravalt'avı aus Klardžet'i (A 144, 10. Jh.), den großen Nomokanon (A 124, 11. Jh.; A 171, 12./13. Jh.), das Fragment eines alten Iadgarı (A 190, 10. Jh.), ein Synaxar (A 193, 11. Jh.) und ein Prophetenlektionar für den Jahreslauf (A 192, 1085). Wie aus dem chronologischen Verzeichnis (S. 346f) ersichtlich, gehören 2 Hss dem 10. Jh., 10 Hss dem 11. Jh., 8 Hss dem 12. Jh., 6 Hss dem 12./13. Jh. und 6 Hss dem 13. Jh. an. Der Niedergang der georgischen Kultur vom 13. bis 16. Jh. spiegelt sich auch in einer geringen Zahl von Hss aus dieser Epoche wieder, während in der 2. Hälfte des 17. und vor allem im 18. Jh. ein neuer Aufschwung einsetzt. Der Inhalt des Bandes ist durch ausführliche Register (S. 348-411) nach jeder Richtung hin erschlossen.

Bei dem zügigen Fortgang der Arbeiten ist zu hoffen, daß auch für die Hss A 201 - 1040 in absehbarer Zeit die neuen Kataloge vorliegen und damit der gesamte Bestand der georgischen Hss in Tbilissi in einer allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Weise beschrieben sein wird.

Julius Aßfalg

R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= *Orientalia Christiana Analecta* 200), Pont. Inst. Stud. Orient. Rom 1975, XL, 485 S., L. it. 20.000.

Der Verfasser hat hier die Fortsetzung von Mateos' bedeutender Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung des Wortgottesdienstes übernommen. Die historische Entfaltung der Riten des Großen Einzugs in der byzantinischen Meßliturgie ist vom Autor in großer Gelehrsamkeit nachgezeichnet worden, und das vorliegende Werk kann ohne Zweifel als die endgültige Fassung der Entwicklungsgeschichte angesehen werden. In einer breit angelegten Analyse der Einzelbestandteile legte der Autor den Ursprung des Großen Einzugs überzeugend dar, indem er bewies, daß es einst die Diakone waren, die die Gaben zum Altar brachten, und daß das schlichte Herbeibringen der Gaben sich im Laufe der Zeit zu einer der feierlichsten Zeremonien innerhalb des byzantinischen Gottesdienstes entfaltet hat. Der Einzug ist nicht aus der für den Westen bezeugten Prozession der Gläubigen mit den Gaben hervorgegangen, wie bislang stets argumentiert wurde, sondern er ist ausschließlich auf die zunehmende Bedeutung und Solemnisierung des Einzugs der Diakone mit dem Brot und Wein zurückzuführen.

Es ist von großer Bedeutung, daß hier von neuem unumstößlich der Nachweis erbracht worden ist, wie wenig es zulässig ist, durch die Gebräuche in der westlichen Kirche das Brauchtum im Osten erschließen zu wollen. Aber auch bei anderen Projektionen lateinischer Liturgieformen auf die Gestalt des Gottesdienstes im Orient, wie z.B. beim Offertorium, hat der Verfasser bewiesen, daß die Übertragung westlicher Vorstellungen auf die der Ostkirchen nicht möglich ist. So gab es einst in der Chrysostomusliturgie kein Offertorium, die Darbringung der Gaben vollzog sich ausschließlich im Eucharistischen Hochgebet.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Tatsache, daß es dem Verfasser gelungen ist, trotz der bis ins kleinste Detail sich verzweigenden Teiluntersuchung der Riten des Großen Einzugs und des *Accessus ad altare* nicht die großen Zusammenhänge aus dem Auge verloren zu haben. Der Zugang zu den Detailfragen ist zudem durch ein umfassendes Register erleichtert worden. Man kann nur hoffen, daß der Autor seine Untersuchung über die Geschichte der Chrysostomusliturgie in nächster Zeit fortsetzen und auch noch den Überblick über das Eucharistische Hochgebet und die abschließenden Riten veröffentlichen wird.

Zum analytischen Teil der Arbeit und zu den Ergebnissen möchte ich nun noch einige Überlegungen anfügen. Es ist meines Erachtens bedeutsam, daß es im vierten Jahrhundert im Küstengebiet Syro-Palästinas zu einer wahrhaft umwälzenden Weiterentfaltung der theologischen Interpretation der Prozession mit den Gaben gekommen ist. Auf den Seiten 34ff, 63-64, 173, 245, 281 etc. legt der Autor dar, wie Theodor von Mopsuestia, und nach ihm auch andere wie z.B. Narsai, das Herbeischaffen von Brot und Wein in einer Prozession nun als Trauerzug umdeuten: *It is the deacons who bring out this oblation ... which they arrange and place on the awe-inspiring altar ... By means of the symbols we must see Christ who is now being led out and going forth to his passion ... And when the offering ... is brought out in the sacred vessels ... you must think that Christ our Lord is coming out, led to his passion ... And when they bring it out, they place it on the holy altar to represent fully the passion. Thus we may think of him placed on the altar as if henceforth in a sort of sepulchre ... That is why the deacons who spread linens on the altar represent by this the figure of the linen cloths of the burial ...* (Theodore von Mopsuestia, Homilie 15, 24 zit. in Taft, S. 35, Text hervorhebung von mir). Die drama-ähnliche Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu beim Einzug mit den Gaben, die, wie es scheint, von Syro-Palästina in der Wende zum fünften Jahrhundert ihren Ausgang nahm,

findet erstaunlicherweise ihre Parallele im Taufkontext. Wie ich in mehreren Arbeiten nachzuweisen suchte, folgten die Syrer (und wahrscheinlich auch die Armenier) nicht wie im Westen der Tauftheologie des Römerbriefes (6,3ff, nämlich dem Mitvollzug des Leidens und Sterbens Jesu in der Taufe), sondern sie hatten für ihren Taufgottesdienst Jesu eigene Taufe im Jordan mit dem Schwerpunkt auf der Geistverleihung zum Vorbild genommen. Im ausgehenden vierten Jahrhundert kam es in Syro-Palästina durch den mächtigen Aufschwung der auf die Taufe vorbereitenden Riten und die Aufspaltung des Katechumenats in zwei getrennte Klassen zu einer Umdeutung der Riten, die der Taufe vorangingen, und der Taufe selbst. Das Taufwasser, einst schlicht *Jordan* genannt, oder als *Schoß* interpretiert, der die Täuflinge zu neuem Leben gebiert, wurde nun als *Grab* umgedeutet, in dem sich bei der Immersion das Mitsterben mit Jesus vollzog. Die paulinische Tauftheologie eines Nachvollzugs des Leidens und Sterbens Jesu innerhalb des Taufkontexts fand in Syro-Palästina erst mit Ende des vierten Jahrhunderts Eingang (cf. G. Winkler, *The Prebaptismal Anointing and its Implications ...*, *Worship* 1978). Eine ähnliche 'Todes-Mystik' begann sich zur gleichen Zeit und im gleichen Gebiet ebenso in der Meßliturgie anzubahnen, wie aus den Ausführungen weiter oben hervorging. Diese Übereinstimmung ist sicher nicht von ungefähr, und möglicherweise würde es sich lohnen, diesem Befund noch näher nachzugehen.

Ferner ist bemerkenswert, daß das *Lavabo*, das zum ersten Mal bei Cyrill von Jerusalem bezeugt ist, nicht, wie der Autor meint, auf die »innumerable symbolic ablutions common among the Jews« (S. 164) zurückzuführen ist, sondern möglicherweise damit zu verbinden ist, daß im ausgehenden vierten Jahrhundert sämtliche Gottesdienstformen mit apotropäischen und exorzistischen Riten überfremdet wurden. Dies zeigt sich vor allem im Taufgottesdienst (cf. Winkler, *op. cit.*). Das Gebet im slawischen *Činovnik* beim *Lavabo* in der Pontifikalmesse (cf. Taft, S. 177) scheint zudem der Taufliturgie entnommen zu sein. Der Bischof segnet das Wasser, kurz bevor er seine Hände wäscht, mit folgendem Gebet: *O Lord our God who blessed the waters of the Jordan ...*

Was die grammatikalische Analyse des armenischen Cherubikon-Gesangs anbetrifft, so kann ich den Ausführungen des Verfassers nicht ganz zustimmen. Der Autor verwendet auf S. 59 als *Textus receptus* der armenischen Meßliturgie die New Yorker Ausgabe von 1950 (*Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*). Es wäre jedoch besser gewesen auf Catergian-Dashian (Catergian Y., *Die Liturgien bei den Armeniern ...*, Wien 1897, armen.) zurückzugreifen, der einen verlässlicheren Text bietet, wie gleich noch zu sehen sein wird. In der New Yorker Ausgabe ist beim Cherubikon-Hymnus auf das direkte Objekt zur Genetivform 'der Cherubim' (armenisch: *k'robēiç*, oder *k'erovbēiç*) nur durch *z* und *n* angespielt: *Ork' zk'robēiçn xorhrdabar kerparanimk'* (Die wir auf mystische Weise *das* der Cherubim repräsentieren). Man würde bei einem weniger zweideutigen Text folgende grammatikalische Form erwarten: *Ork' zk'robēiçn xorhrdabar kerparanimk' zxorhowrd*, d.h. die volle Angabe des direkten Objekts zum Genetiv (Die wir auf mystische Weise *das Geheimnis* der Cherubim repräsentieren). Die *lectio difficilior* der New Yorker Ausgabe bereitete dem Autor sichtlich Kopfzerbrechen. Auf S. 60 wird auf einer vollen Druckseite der Text dieser Ausgabe erläutert. Dabei stellt der Autor fest: ... *in the textus receptus there is no such substantive* [i.e. ein direktes Objekt zum Genetiv (*zk'robēiç(n)*)]. *There is one, however, in the Cherubicon of the 12-13th century Armenian version of CHR [= Chrysostomusliturgie] published by Catergian-Dashian ... In this text ... we find the add. : zxorhowrd (mysterium).* [Die Text hervorhebung stammt vom Rezensenten]. Hätte der Autor alle armenischen Liturgien in Catergian-Dashian, einer verlässlicheren Quelle als die vom Verfasser verwendeten New Yorker Ausgabe, durchgesehen, so wäre ihm sicher aufgefallen, daß der armenische Text in Catergian-Dashian *stets* dieses direkte Objekt bietet. So z.B. bei der zweiten Redaktion der Basiliusliturgie (Catergian-Dashian, S. 193), ferner in der Chrysostomusliturgie (Catergian-Dashian, S. 367) und im

heutigen Meßformular der Armenier, der sog Athanasiusliturgie (Catergian Dashian, S 668) Mit anderen Worten Es handelt sich 1 keinesfalls um einen *späteren Zusatz*, wie der Autor annahm, und 2 der armenische Text ist nicht korrupt, lediglich die Textgestalt der New Yorker Ausgabe bietet einige Hürden bei der Übersetzung

Aber auch noch andere Verweise auf armenische Zeugen bedürfen einer weiteren Klärung Auf den Seiten 90 und 95 erläutert der Verfasser die armenischen 'Hagiologien' (= Troparien für den Großen Einzug) und erwähnt kurz, daß einige armenische Troparien sich ebenso in den ostsyrischen '*Onyālā d rāzē* befinden Der Verfasser behauptet nun auf S 90 ohne einen Beweis dafür zu bringen, daß ein Troparion, das sich im armenischen sowie ostsyrischen Ritus befindet, *a later addition to the Armenian liturgy* ist Hier erhebt sich die Frage, was der Autor unter *later* versteht Es wäre wohl präziser zu sagen, daß dieser Hymnus durch ostsyrischen Einfluß einst in die armenische Liturgie eingedrungen ist Auf S 95 verweist der Verfasser nochmals auf eine innere strukturelle Ähnlichkeit zwischen der armenischen 'Hagiologie' und der ostsyrischen '*Onitā d rāze* In der Zusammenfassung der Ergebnisse auf S 96 sucht der Autor jedoch einen Zusammenhang zwischen dem armenischen und dem byzantinischen Troparion (anstelle mit dem von Ostsyrien) herzustellen Wie erklärt sich jedoch die Übereinstimmung des armenischen Zeugen mit den Ostsyriern? Häufig wird die Beeinflussung der armenischen Liturgie durch die Byzantiner überbetont Bei einer umfassenderen Analyse zeigt sich jedoch das Offtere, daß die genaue Bestimmung der Herkunft einiger Bestandteile im armenischen Gottesdienst wesentlich komplizierter ist, und daß es den Anschein hat, als wären die Anleihen von den Syrern nicht nur in größerem Umfang als die von den Byzantinern erfolgt, sondern zudem zu einem früheren Zeitpunkt anzusetzen als irgendein Einfluß von Konstantinopel So ist die Herkunft der armenischen Troparien beim großen Einzug eine Frage, die noch geklärt werden muß

Auf S 114 115 sucht der Autor dem genaueren Zeitpunkt der byzantinischen Beeinflussung der armenischen Liturgie nachzugehen und ein Datum dafür anzugeben *Historically this could have occurred at any time during the 6 10th centuries In spite of her rejection of the Council of Chalcedon (451) the Church of Armenia was in intermittent union with Constantinople from 590 until 971* Diese Argumentation ist zum Teil berechtigt Weit gewichtiger ist jedoch die Tatsache, daß Armenien seit der Reichsteilung im ausgehenden vierten Jahrhundert (ca 386) zwischen den Sassaniden und Byzantinern in zwei Teile aufgeteilt wurde, wobei anfänglich den Persern der Lowenanteil zufiel In den nachfolgenden Kriegen zwischen den beiden Großmächten gewann jedoch Byzanz allmählich die Oberhand So war die Annektierung Armeniens unter byzantinische Oberherrschaft sehr wahrscheinlich ausschlaggebender für die Beeinflussung des armenischen Gottesdienstes als die äußerst umstrittenen kirchlichen Unionsversuche Die wiederholten religiösen Annäherungsbestrebungen waren häufig das Ergebnis eines politischen Drucks, den Konstantinopel auf die annektierten Gebiete ausübte

Hier noch ein letzter Einwand im Zusammenhang mit den Armeniern Auf den Seiten 182 183 argumentiert der Autor, daß das Vorbild für Konstantinopels Kirchenbau wahrscheinlich weder in Syrien noch auf griechischem Gebiet zu suchen ist, sondern in den Diozesen von 'Kleinasien' Dabei zitiert der Verfasser R F Hoddinott, *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia A Study of the Origins and Initial Development of East Christian Art* (London 1963), der beim Kirchenbau von Konstantinopel auf Anleihen von 'eastern Anatolia' verweist '*Eastern Anatolia*' (ebenso wie 'Kleinasien') heißt jedoch nichts anderes, als daß es sich hier um die Architektur Armeniens handelt! So findet auf interessante Weise die These von Strzygowski, der zu Beginn dieses Jahrhunderts die umstrittene Behauptung wagte, daß Konstantinopels Kirchen durch die Architektur Armeniens beeinflusst wurden, durch die Hintertür wieder Eingang, indem Armenien nun durch die Bezeichnung '*Ost Anatolien*' ersetzt wird! Würde man es nicht besser, so wäre man fast versucht, hinter Hoddinott

einen Staatsbürger der Türkei vermuten, wo seit dem Genozid an den Armeniern in 'Ost-Anatolien' nicht nur die Armenier, sondern auch Armenien von der Landkarte getilgt wurde. Sollte diese Tatsache dem Verfasser entgangen sein?

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Großen Einzugs in der Chrysostomusliturgie als die beste Untersuchung anzusehen ist, die bisher überhaupt für die byzantinische Liturgie vorliegt. Jedoch bedürfen diejenigen Stellen, die den Zusammenhang mit dem armenischen Gottesdienst heistellen, einer weiteren Klärung. Der nicht völlig zufriedenstellende Einbezug der armenischen Liturgie berührt jedoch nicht die auf solidem Fundament stehenden Ergebnisse der Untersuchung. Für jeden Wissenschaftler, der mit der Chrysostomusliturgie zu tun hat, bietet die Analyse des Autors eine der wertvollsten Arbeitsgrundlagen, die wir bislang in Händen haben.

Gabriele Winkler

*La prière des églises de rite byzantin 1 La prière des heures 'ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ*,  
Éditions de Chevetogne 1975, 529 S

Außer der handlichen und äußerst übersichtlichen Wiedergabe des byzantinischen Stundengebets hat P. N. Egger einen vortrefflichen Überblick über die historische Entfaltung der einzelnen Horen geboten, der für jeden interessierten Leser eine wahre Fundgrube darstellt. Dabei wurde nicht nur das Brauchtum der griechischen Kirche erläutert, sondern zudem stets auch die Tradition der Slawen miteinbezogen. Außerst hilfreich sind ferner die verschiedenen Appendices, die gut getroffene Auswahl der wichtigsten Untersuchungen und ein ausgezeichnete Anhang, der die liturgischen Termini in Griechisch und Slawisch wiedergibt und erläutert.

Bei aufmerksamer Durchsicht der jeweiligen Einführung zu den einzelnen Synaxen läßt sich erkennen, wie vertraut der Verfasser mit dem griechischen und slawischen Offizium und wie bewandert er in der geschichtlichen Entwicklung des byzantinischen Offiziiums ist. Hier ist eine ausgezeichnete Ausgabe des Stundengebets geboten, die man auf das warmste empfehlen kann. Auf S. 37 (auf den letzten Zeilen) scheint der Überblick über das Offizium, wie es von Johannes und Sophronius beschrieben wird, etwas verworren. Das *κατευθυντήριον* (= Ps 140) ist ein Bestandteil der 'psaumes du lucernaire', das 'lumière joyeuse' ist ferner keineswegs ein Prokeimenon, wie der Autor vermuten mochte, sondern sehr wahrscheinlich mit dem *φῶς ἱλαρόν* zu identifizieren. Zum *φῶς ἱλαρόν* sollte man F. J. Dolger, *Lumen Christi* (Münster 1936) konsultieren.

Ephraim der Syrer wird als 'humble moine syrien' dargestellt, 'sans autre qualité a part sa sainteté extraordinaire'. Diese Feststellung wird dem größten syrischen Kirchenschriftsteller nicht ganz gerecht. Ephraim brachte nicht nur die sog. Perserschule in Edessa zu neuer Blüte, sondern ein Großteil der kirchlichen Dichtungen von Byzanz hat ihre Wurzeln in dem Schrifttum Ephraims. Bei dem jeweiligen Schema zum Aufbau der Offizien (S. 99, 141, 250, 375, 427) wäre es vielleicht besser gewesen, die einzelnen Bestandteile nicht nur listenmäßig zu erfassen, sondern sie entsprechend ihrer Zugehörigkeit zum monastischen, bzw. sakralen Offizium zu gliedern.

Was die Untersuchung zur Vesper anbetrifft (S. 359ff), so wäre hier anzufügen, daß die byzantinische Vesper vor allem aus der Verschmelzung der monastischen Rezitation der Psalmen mit dem sog. Kathedraloffizium besteht. Der Autor identifiziert auf S. 359 und 363 das Kathedraloffizium mit dem Luzernarium, was nicht ganz korrekt ist, denn den Kern des Kathedraloffiziiums bildet nicht der Lichtritus (Luzernarium), sondern der Psalm 140.



Das Lichtritual (Luzernarium) ist eigentlich ein Bestandteil des Kathedraloffiziums. Wenn man jedoch die Bedeutung des Luzernariums besonders hervorheben mochte, so könnte man sagen, daß das Abendoffizium aus folgenden Komponenten besteht: 1. der monastischen Rezitation des Psalters (d.h. die Psalmen sind numerisch angeordnet), 2. dem rituellen Anzünden der Lichter (d.h. dem Luzernarium der Sakularkirchen), 3 dem universellen Abendpsalm 140, der in den Apostolischen Konstitutionen als *ἐπιλύχνιος ψαλμός* bezeichnet wird. Hier ist jedoch sehr wahrscheinlich nur eine zeitliche Bestimmung gemeint, und nicht eine qualitative Eigenheit des Psalms (cf. G. Winkler, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 [1974], S. 62). Diese Bestandteile des Kathedraloffiziums wie sie in Nr. 2 und 3 angeführt sind, erhielten dann im Laufe der Zeit verschiedenartige Bedeutung und Ausgestaltung innerhalb der einzelnen Riten. In den orientalischen Riten wurde besonders der Bußcharakter der Vesper hervorgehoben, wobei die Bedeutung des Lichtrituals zunehmend zurücktrat. So gilt es also, das Verhältnis von Lichtritual und dem pönitentiellen Vesperkern (Psalm 140) besser in den Griff zu bekommen, cf. dazu Winkler, *op. cit.*

Abschließend ist noch zu sagen, daß die Verwurzelung des christlichen Stundengebetes im synagogalen Gottesdienst meines Erachtens von den Liturgiewissenschaftlern im allgemeinen überbewertet worden ist. So wie wir die Projektionen von Gebräuchen der westlichen Kirche auf die des Ostens allmählich zu überwinden beginnen, und ebenso erkannt haben, daß der Ursprung der christlichen Gottesdienstformen nicht ausschließlich auf den Traditionsstrang des Hellenismus zurückgeführt werden kann, so werden wir möglicherweise in Zukunft mit etwas mehr Zurückhaltung diejenigen Untersuchungen bewerten müssen, die versuchen, die christlichen Liturgien mit jüdischen Kategorien zu erschließen.

Gabriele Winkler

*Theodori Mopsuesteni commentarius in XII Prophetas*. Einleitung und Ausgabe von Hans Norbert Sprenger (= Gottinger Orientforschungen, V. Reihe: Biblica et Patristica, Band 1), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, VII + 175 + 475 S.; DM 94.—

Von den Kommentaren, die Theodoros von Mopsuestia zum Alten Testament verfasst hat, sind der Psalmenkommentar und besonders der Zwölfprophetenkommentar am besten erhalten. Während jener von R. Devreesse in seinem Buche *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (Studi e Testi 93), Città del Vaticano 1939, so vollständig wie möglich ediert wurde, hat H. N. Sprenger nun diesen, der in PG 66 nach der Ausgabe von A. Mai vorlag, herausgegeben. Ausser Mai's Ausgabe gibt es übrigens noch die nach einem anderen Kodex veranstaltete Edition von A. F. V. von Wegnern aus dem Jahre 1834, die über den ersten Band der damals geplanten Gesamtausgabe nie hinausgekommen ist. Und ausser Mai und v. Wegnern bemühte sich im letzten Jahrhundert noch O. F. Fritzsche um Textkonjekturen (zu melden wäre hier, dass seine 1836 zu Halle erschienene Untersuchung *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis* in PG 66,9-78, abgedruckt ist, darin die Sp. 40-46 über den Zwölfprophetenkommentar).

Einige syrische Fragmente dieses Kommentars wurden von E. Sachau aus der Hs. Brit. Mus. Add. 14668 herausgegeben in *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei Britannici Nitracis*, Leipzig 1869. Der syrischen Überlieferung kommt grosse Bedeutung zu, denn sie stammt aus dem 6. Jh.

Sprengers Ausgabe fusst auf dem aus Byzanz stammenden Codex Vat. gr. 2204 (saec. X-XI),

der schon Mai's Vorlage gewesen ist. Um vier oder fünf Jahrhunderte jünger sind fünf weitere, von Sprenger geprüfte Kodizes, die alle (mittelbar) auf den Vaticanus zurückzuführen sind; davon ist aber der Codex Evorensis IV jetzt nur noch nach den Angaben im 4. Band der Ausgabe des griechischen Alten Testaments von R. Holmes - J. Parsons, Oxford 1827, fassbar. Im Apparat sind, ausser den handschriftlichen Varianten, deren es nicht viele gibt, auch die oft falschen oder stillschweigend gemachten Konjekturen von Mai, v. Wegnern und Fritzsche aufgenommen. Ein Anhang bietet den Text der syrischen Fragmente nach der Ausgabe von Sachau, mit griechischem Paralleltext (allerdings oft mit unterschiedlicher Interpunktion).

In einem ersten Teil behandelt Sprenger einleitend die alten Ausgaben, die griechische Überlieferung, die syrische Überlieferung, den Bibeltext des Theodoros, der einer alten, von der Peschitta unabhängigen lukanischen Textform folgt (mit, auf S. 79ff., wichtigen Ergänzungen zu den Untersuchungen über den *Σύρος* von F. Field und A. Rahlfs), die Exegese und die Theologie, dabei sich vor allem, mit gelegentlichen Verweisungen auf die unentbehrlichen Untersuchungen von R. Devreesse, auf den Zwölfprophetenkommentar beschränkend. In einer Synopsis textus biblici (S. 153-164) gibt Sprenger eine Übersicht der Varianten nach dem griechischen und dem syrischen Text des Theodoros, nach der Peschitta, der Syrohexapla und dem massoretischen Text. — In seinen Ausführungen geht Sprenger nicht näher darauf ein, dass die Vorrede des Kommentars verschollen sein soll, und ob nun der Kommentar aus zwei Teilen besteht. 'Αβδιῶ (Ebedjesus) bar Briḳā (ca. 1300) aber sagt: »Duodecim Prophetas commentatus est duobus tomis ad mar Tyrimum« (siehe O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, III, Freiburg i.B. 1923, S. 314f.). — Auf S. 59 erwähnt Sprenger die auf dem fünften allgemeinen Konzil (zu Konstantinopel) herangezogenen Zitate aus dem Zwölfprophetenkommentar des Theodoros. Statt auf die grosse alte Konziliensammlung von J. Hardouin sollte nunmehr besonders auf die neue kritische Edition *Acta conciliorum oecumenicorum*, IV,1 (Berlin 1971) verwiesen werden. Dort finden sich die drei lateinischen Zitate auf S. 53 unter den Nummern 26, 27 und 28; und der Apparat verweist — nach Devreesse — hinsichtlich des zweiten Zitates auf den Text des Zwölfprophetenkommentars (bei Sprenger S. 96,27ff.; vgl. S. 368,25ff.). Ohne diese Präzisierung sind Sprengers Ausführungen a.a.O. nicht sehr verständlich. — Zu den rhetorischen Figuren und Mitteln, die Theodoros im Bibeltext entdeckt, könnte auf S. 96 noch die Synekdoche (*ἀπὸ μέρους*) hinzugefügt werden, nach dem Kommentar auf Mi. 1,15 auf S. 197,15, wo die Rede ist von *Λάχεις ... ὡς ἀπὸ μέρους τὰ περὶ τὴν Ἰουδα βασιλείαν συμβησόμενα* (vgl. auch S. 87, wo übrigens als letzte Fussnote 6 statt 5 zu lesen ist).

Dem Text der Ausgabe ist leider die Kolumnenzählung von Migne nicht beigegeben. Dies ist umso bedauerlicher, als der fortlaufende Kommentar nicht in Paragraphen unterteilt ist. Ebenso wenig ist in der Ausgabe kenntlich gemacht, wo die alte syrische Überlieferung vorliegt. Der Benutzer muss da schon selber tüchtig herumbblätter. Es ist aber eine Hilfe, dass die jeweiligen Bibeltexte im Kommentar in grösserer griechischer Maschinenschrift geschrieben sind. — Besonders zum Kommentar zu Joel 2,1 (S. 86,11) hätte man im Apparat einen Hinweis auf das betreffende syrische Fragment erwartet, denn die syrische Überlieferung zeigt, dass eine Korrektur in der ältesten griechischen Hs zutreffend ist (vgl. S. 44). — Zu S. 412,9: hier ist im Apparat nicht v. Wegners Konjektur (*μηδέν*, siehe S. 32) aufgenommen; aber auf S. 109,16 App. wird eine, ebenfalls unnötige Textänderung von v. Wegnern erwähnt.

Trotz einzelner oben erwähnter Unbequemlichkeiten wird man froh sein, dass nun endlich der griechische Text des Dodekaprophetenkommentars des Theodoros von Mopsuestia zuverlässiger als in den alten Editionen vorliegt.

The Letters of Manuel II Palaeologus, Text, translation, and notes by George T. Dennis (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Washingtonensis, 8), Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1977, LXIII + 252 S.

In einer Monographie (*The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387*, Rom 1960) und mehreren Artikeln hat sich Father Dennis S.J. mit Leben und Zeit des bedeuten den Herrschers der byzantinischen Spätzeit (geb. 1350, Hauptkaiser ab 1391, gest. 1425) beschäftigt. Nun legt er seine Briefe in mustergültiger Edition, mit ausführlicher Einleitung und Kommentar, im CFHB vor. Die editio princeps von E. Legrand (1893) hatte sich nur auf die auch heute noch grundlegende Handschrift Paris. gr. 3041 (P) gestützt. Zwei weitere Handschriften, die Legrand kannte, aber nicht auswertete, sind heute verloren. Dennis kennt darüber hinaus noch 6, von denen 4 nur je einen Brief enthalten. Von den verbleibenden zwei ist Barberinus gr. 219 (B) weitgehend eine Abschrift von P, aber mit einigem Eigenwert: B enthält 3 Briefe über P hinaus und liefert den Text für eine größere Lücke in P (Anfang von ep. 64 Dennis; auf S. xxv steht versehentlich »ep. 63«). Die Zahlung der neuen Ausgabe stimmt bis ep. 52 einschließlich mit der von Legrand und P überein. Mit seinen Nummern 53-66 folgt Dennis der abweichenden Zahlung von B. Da die Briefe Nr. 53 und 59 von P in B fehlen, ergibt sich ab ep. 53 eine Verschiebung gegenüber der Zahlung bei Legrand. Dennis nimmt ep. 53 und 59 (P) nicht in seine Ausgabe auf (S. xxvi). Der Grund dafür, den er selbst nicht angibt, liegt auf der Hand: bei beiden Stücken handelt es sich nicht um Briefe, sondern ep. 53 (P) ist ein Epilog in Briefform zu den *Orationes VII ethico-politicae* Manuels (PG 156, 385-557, Epilog: 557-561), ep. 59 (P) eine »*Oratio propitiæ principis ad benevolos subditos*«, wie sie in PG 156, 562-564 genannt wird. Die Handschrift Coisl. gr. 341 (C) schließlich enthält eine frühere Version von epp. 1-5 und 7-9 mit Passagen, die in der späteren Fassung von P (und B) getilgt sind; die Abweichungen sind z.T. von historischem Interesse. So bringt die Ausgabe einiges Neue für den Historiker.

Außer den üblichen Prolegomena schickt Dennis prosopographische Abrisse über Manuel II und seine Korrespondenten voraus, welche die Benutzung des Briefcorpus erheblich erleichtern. Der Kommentar zu den Briefen wird in Form von Fußnoten gegeben und enthält im wesentlichen historische Angaben. Die Zitate und Anspielungen werden sorgfältig verifiziert und hin und wieder auch erläutert. Hinweise auf den literarischen Aspekt der Briefe gibt in knapper Form nur die Einleitung (S. xviii.); die Topik der Epistolographie und der sonstige rhetorisch-formale Aspekt der Briefe werden im Kommentar nicht berücksichtigt. In einem Appendix ediert Dennis einige Briefe von anderen Verfassern der Zeit. Ausführliche Indices und eine Übersicht über die chronologische Abfolge der Briefe runden die Ausgabe ab.

Die Briefe Manuels II. sind stark rhetorisierte und daher nicht ganz leicht zugängliche historische Dokumente für seine persönliche Biographie und die politische Geschichte des byzantinischen Reiches von ca. 1370 bis 1417; davon waren die ersten 30 Jahre eine Zeit äußerster Bedrängnis durch die Turken. Der christliche Orient liegt außerhalb ihres Blickfeldes: vom Osten kam in dieser Zeit nur noch Bedrohung. Die Weltanschauung der Briefe ist entsprechend dem Zeitgeschmack orthodoxes Christentum mit einem antikisierenden Anstrich: Manuel fragt sich zwar (ep. 31), ob ein böses Schicksal oder der alles zum Guten lenkende Gott für die Notlage des Reiches verantwortlich sind, entscheidet sich aber für den Glauben an Gottes Vorsehung. Allerdings hat dieser christliche Gott auch die Pflicht und Schuldigkeit, die Verhältnisse baldigst zum Besseren zu wenden, wenn er die Überlegenheit des Christentums über den Islam noch glaubhaft machen will.

Michel Egloff, Kellia La poterie copte, Quatre siècles d'artisanat et d'échanges en Basse-Égypte (Recherches Suisses d'Archéologie Copte, Vol III), 2 Bde, Tome 1 234 S, 1 Farbtafel, Tome 2 121 Taf, davon 4 farbig, 10 Tabellen, Genf 1977 Georg, Librairie de l'Université

Von den Schweizer Grabungen an der Stätte der einst weitberühmten Kellia — die ursprünglich nur vorsichtig vorgenommene Identifizierung der angegrabenen Klosteranlage mit den Kellia ist jetzt durch einen Keramikfund abgesichert (vgl S 11, Anm 5) — liegt jetzt der dritte Berichtsband vor M Egloff hat darin die in den Kellia von dem Schweizer Team gefundenen Erzeugnisse der Keramik behandelt (die Funde der französischen Parallelgrabung werden gesondert vorgelegt werden, wie man hoffen darf) Er legt keinen umfassenden Katalog aller Einzelfunde vor, sondern gibt eine systematische Übersicht über die in den Kellia gefundenen Typen keramischer Erzeugnisse

Die Darstellung beginnt mit dem einleitenden Kap I »Les Kellia Historique des Recherches« (mit den Abschnitten 1 Decouverte 2 Fouilles françaises et suisses 3 Indications bibliographiques) Dem folgt das ungemein wichtige, wenn auch knappe Kap II »Buts et Méthodes« (mit den Abschnitten 1 Etat de la question 2 Romain, byzantin, copte 3 Objectifs de l'ouvrage 4 Conditions de decouverte 5 Methodes de datation 6 Criteres descriptifs 7 Bibliographie) Hier werden in vorbildlich klarer und knapper Weise Arbeitsziele und Methoden dargelegt, so daß der Benutzer des Werkes absolute Klarheit über die Erkenntniswege und möglichkeiten erhält Man mochte fast dieses Kapitel als Richtschnur für alle künftige Arbeit auf dem Gebiet der koptischen Keramik erklären, auf diesem bislang so weitgehend vernachlässigten Gebiet, wo Zuschreibungen und Datierungen meist ebenso frei schwebend sind wie im Bereich der Textilproduktion oder der Steinplastik Eine einzige terminologische Unschärfe kann man bedauern E setzt praktisch byzantinisch und koptisch weitgehend gleich, bemüht sich also nicht um Scheidung zwischen graeco agyptischer und im Wortsinne koptischer Ware Aber das ist wohl nach der Forschungslage vorläufig kaum anders möglich, und in dem speziellen Fall Kellia schon gar nicht wegen der weitgespannten Beziehungen und der breitgestreuten Herkunft der Monche Kap III »Chronologie« (mit den Abschnitten 1 Textes 2 Inscriptions 3 Monnaies 4 Ceramique 5 Radiocarbone 6 Les dépôts — mit genauer Auflistung und recht überzeugender Datierung der 26 Fundkomplexe 7 Le cadre chronologique) legt übersichtlich und sorgfältig die Datierungsmöglichkeiten dar, die dank der sehr exakten, ja peniblen Arbeitsweise der Ausgräber wie des Verfs m W erstmals eine engmaschige und einleuchtende zeitliche Ordnung der Keramik bieten Kap IV behandelt »Utilisation et remploi de la ceramique« (mit den Abschnitten 1 Rôle de la céramique aux Kellia 2 Ensembles significatifs 3 Contenus 4 Traces d'usage 5 Céramique et architecture) Diese vier Kapitel, knapp ein Viertel des Textes, sind die unentbehrliche Grundlage für das Verständnis der folgenden Kapitel, eine methodisch ungemein solide gefugte Basis, die man sehr sorgfältig lesen und durcharbeiten sollte Man kann lernen, wie man in den Urwald der in früheren Grabungen nur sehr selten einigermaßen systematisch erfaßten keramischen Funde gangbare Schneisen schlagen kann, wie man die Unzahl von Scherben aus einem Zeitraum weniger Jahrhunderte der Benutzung der Kellia in den Griff bekommen und in eine ebenso übersichtliche wie überzeugende Ordnung bringen kann Daß sich allein anhand der Kellia Funde Werkstattprobleme noch nicht lösen lassen, ist zwar bedauerlich, aber verständlich — es sei nochmals auf die weitreichenden Beziehungen dieses monastischen Zentrums verwiesen

Den Hauptteil des Werkes bilden die in 10 Kapiteln dargebotenen, sehr eingehenden und detaillierten, ebenso sorgfältigen wie anschaulichen Schilderungen der verschiedenen Typen

an Keramik, beginnend mit »Céramique peinte et décors plastiques« (Kap. V) und »Sigillée« (Kap. VI) und dann übergehend zu Kapiteln über die einzelnen Gefäßformen (im Kap. XIII werden auch die wenigen Glasfunde mit einbezogen). Kap. XV schließlich behandelt zusammenfassend »La poterie des Kellia. Évolution, traditions et emprunts« — vielleicht derjenige Teil des großangelegten und in vieler Hinsicht großartigen Werkes, das am ehesten korrekturbedürftig werden dürfte, wenn erst einmal die Funde der deutschen Grabungen von Abu Mina und der französischen Kellia-Grabungen und ähnliche, nach modernsten archäologischen Methoden herausgeholt und bearbeitete Fundkomplexe vorgelegt sein werden.

Der Tafelband mit seinen ungemein informativen Tabellen ist von ebenso großer Qualität wie Wichtigkeit, ein hervorragendes Arbeitsinstrument, für das man nicht dankbar genug sein kann.

Da E.s Werk erst kurz vor Redaktionsschluß einging, kann hier nur diese erste Vorlage erfolgen. Eine eingehende Besprechung bleibt vorbehalten. Das eine kann aber schon jetzt gesagt werden: E. hat mit diesem Werk eine Pionierleistung vollbracht, die künftig für jeden, der sich auf das weite Feld der »koptischen« Keramik wagen möchte, ein unentbehrliches Arbeitsinstrument sein und sicher lange bleiben wird. Man spürt endlich festen Boden unter den Füßen und kann so zu den unzählbaren Fragmenten, die auch in deutschen Museen lagern, ein neues Verhältnis bekommen. Man kann dem Autor dafür gar nicht dankbar genug sein!

Drucktechnisch und im Lay out sind die beiden Teile des E.schen Werkes vollauf befriedigend, wie überhaupt die Kellia-Bände aus Genf zu jenen großen Werken gehören, die man gerne in die Hand nimmt.

Klaus Wessel

Charalambia Coquin, Les édifices chrétiens du Vieux-Caire Vol. I: Bibliographie et topographie historiques (Bibliothèque d'Études Coptes Tome XI, 1974; Institut français d'Archéologie orientale du Caire); xxv/218 S., 10 Taf.; Paris 1976: Institut français d'Archéologie orientale.

Das französische Archäologische Institut in Kairo hat, einer Anregung des verdienten Forschers Abbé Jules Leroy folgend, eine große Publikation der christlichen Kultbauten in Alt-Kairo in Angriff genommen, deren erster, einleitender Band nun vorliegt. In seiner Konzeption ist er ein reines Sammel- und Nachschlagewerk, das die behandelten Bauwerke in drei Gruppen teilt: Nord-Gruppe (Menas-Kirche, Merkurios-Kirche, Šenouti-Kirche, Marien-Kirche ad-Damsiriyya und Merkurios-Kloster), die Mittelgruppe, Qašr aš-Šami (Marien-Kirche al-Mu'allaqa, Abu Sarğa, Barbara-Kirche, Georgs-Kirche, Marien-Kirche Qašriyyat ar-Rihān, Frauenkloster des hl. Georg, das griechische Georgs-Kloster, das Hospiz und die Kapelle der Franziskaner und die Synagoge Beni-Ezra, die ursprünglich eine Kirche war) und die Süd-Gruppe (Marien-Kirche ad-Darağ, die Kirchen Theodors sowie des Kyros und Johannes im Theodor-Kloster und die Michaels-Kirche al-Qibli). Jede Kirche wird nach dem gleichen Schema behandelt, soweit es jeweils auf sie anwendbar ist: Zuerst werden die in den Quellen — bis hin zu den Reiseberichten der Neuzeit — überlieferten Namen der Kirche mit genauer Quellenangabe in historischer Reihenfolge aufgeführt; dem folgt die »Bibliographie historique«, unterteilt in »Constructions, destructions et restaurations« (bei manchen Kirchen sehr detailliert aufgegliedert) und »Événements situés dans cette église« oder »Personnage ayant rempli une fonction dans l'église« o.ä., meist auch stark aufgegliedert; hier werden aus den Quellen und der wissenschaftlichen Literatur möglichst umfassend alle Nachrichten und

Meinungen über den Urbau, die Umbauten, Beschädigungen, Anbauten und Restaurierungen, Weißen, Patriarchen-Konsekrationen, Beisetzungen, Okkupationen durch Angehörige anderer christlicher Gemeinschaften, Wunder, Kirchenversammlungen, Ordinationen usw. übersichtlich zusammengestellt (da für jede Kirche ein eigenes Inhaltsverzeichnis gegeben wird, ist die Orientierung über die jeweilige Einteilung des sehr unterschiedlich reichen Materiales sehr leicht gemacht); abschließend wird eine »Topographie historique« geboten, die zunächst die Nachrichten über die Lage der Kirche bringt, dann Nachrichten über die Bauteile, Kapellen, Reliquien, Inventar, Bücher, ehemalige Einrichtungsstücke, die heute im Koptischen Museum oder anderen Sammlungen aufbewahrt werden, Ikonen usw. Die Verf. hat in jeder Beziehung Vollständigkeit der Zitate angestrebt, ohne kritisch zu dem Material Stellung zu nehmen. Es soll nur als Grundlage für den zweiten Band dienen, der, ausgehend von dem heutigen Zustand, eine baugeschichtliche Studie aus der Feder von P. Grossmann und eine Beschreibung der heutigen künstlerischen Ausstattung der Kirchen durch die Verf. bringen soll. Der vorliegende Band enthält außer den wohlgeordneten Zitatsammlungen ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie vier Seiten Addenda, die zusätzliches Material nachtragen.

Der Band eignet sich nicht zur Lektüre, er ist ein Nachschlagewerk und eine Fundgrube, und er ermöglicht, sich in Stichworten das zu vergegenwärtigen, was wir an Historischem über jede einzelne Kirche wissen. Sieht man die Zitate zu den einzelnen Kirchen durch, so entsteht in Umrissen ein Bild ihrer wechselvollen Geschichte, sicher auch für Kirchenhistoriker und Konfessionskundler eine nützliche Materialdarbietung. Von den beigegebenen Abbildungen sind die Karten von Interesse, die Abbildungen nach Photos wirken etwas beziehungslos und verloren.

Die geleistete Arbeit ist bewundernswert und zeugt von entsagungsvoller Hingabe an eine ungewöhnliche Aufgabe. Mir ist keine neuere Monographie über Kirchenbauten des christlichen Orients bekannt, in der in ähnlich dankenswerter Weise so sorgfältig, wohlgeordnet, weitgehend vollständig die Quellen von arabischen und koptischen Werken bis zu Reisebeschreibungen und der neuen Fachliteratur auswertend zusammengestellt wären, was für das Verstehen der Bauten und für ihre Bedeutung in der Geschichte nützlich ist. Der Verf. gebührt für diese selbstlose Kärnerarbeit aufrichtiger Dank. Dem sei noch eine Bitte angeschlossen: Dem kommenden Band sollten Register beigegeben werden, geordnet nach Topographie, Autoren, architektur- und kunstgeschichtlichen Begriffen und den heutigen Aufbewahrungsorten der aus den Kirchen Alt-Kairo stammenden Inventarstücke, Ikonen, Handschriften usw.

Klaus Wessel

Irmgard Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, unter dem Protektorat der Oesterreichischen Akademie zu Wien hrsg. von Otto Demus (Redaktion: Irmgard Hutter), Bd. 1: Oxford, Bodleian Library I (Denkmäler der Buchkunst Bd. 2); II/270 S., davon 147 S. mit 433 Abb., 5 Farbtaf.; Stuttgart 1977: Anton Hiersemann.

Die Österreichische Akademie der Wissenschaften hat auf Betreiben von Otto Demus ein Werk in Angriff genommen, das seit langem der Wunschtraum aller Historiker der byzantinischen, südost- und osteuropäischen sowie der christlich-orientalischen Kunst ist, an dessen Verwirklichung aber bislang kaum jemand zu glauben wagte. Die Bodleian Library hat ihre reichen Schätze an byzantinischen Handschriften als erste Bibliothek für dieses Unternehmen zur Verfügung gestellt, das, dem *Corpus Vasorum antiquorum* und dem *Corpus Vitraeum* in der Zielsetzung vergleichbar, alle byzantinischen illuminierten Manuskripte in

Gestalt von Bestandskatalogen der einzelnen Bibliotheken vorlegen will. Der erste Band, den die Redakteurin des neuen Corpus, eine Schülerin von O. Demus, bearbeitet hat und der 72 Handschriften des 10.-14. Jh.s erfaßt, gibt eine gute Vorstellung von der Planung des Corpus, das auch für die Erforschung der Buchmalerei des christlichen Orients zum wichtigen Hilfsmittel werden wird.

Dem Vorwort des Herausgebers, das kurz das Ziel des Vorhabens umreißt, und der Einleitung der Verf., die die angewandte Methode skizziert, folgen eine »Erläuterung der Handschriftenbeschreibung« (deutsch und englisch), ein Literaturverzeichnis und ein Verzeichnis der in dem Bande vorgelegten Handschriften. Danach beginnt das Verzeichnis, das in einer, auf die besondere Aufgabe des Corpus ausgerichteten, Auswahl der für die Handschriftenkataloge üblichen Angaben folgendes enthält: die Signatur der Handschrift (in Klammern, falls notwendig, ältere Signaturen), Autorsname und Kurztitel, Herkunftsort und Datierung, Material- und Formatangabe, Inhaltsangabe, Foliozählung und Lagenzählung (nach dem System H. Hungers für den Katalog der griechischen Handschriften der Wiener Nationalbibliothek), Linienschema, Schrift, Übersicht über die Illumination, sicher erschließbare Verluste an Miniaturen, Eintragungen (im Wortlaut), Provenienz, Einband, Erhaltungszustand, evtl. besondere Bemerkungen zu Veränderungen im Bestand der Handschrift, Literatur. Dem schließt sich die Beschreibung der Miniaturen an, in der später zugefügte Bilder mit Datierung versehen werden. Die Miniaturen werden größtenteils in Schwarz-weiß abgebildet -- ausgelassen werden nur sich wiederholende oder schlichte, durch die Beschreibung hinreichend verdeutlichte Ornamente. Dieser Beschreibung folgen ein Index der Handschriften nach den Katalogbezeichnungen, der Abbildungsteil und ein Abbildungsverzeichnis.

Für den Kunsthistoriker sind damit alle erforderlichen Angaben geboten, die ihm eine Auswertung der Miniaturen ermöglichen. Die Verf. enthält sich in fast zu asketischer Weise jeder Diskussion über Stil, Herkunft und Datierung, nur bei den besonderen Bemerkungen werden Begründungen gegeben und ganz gelegentlich auch Auseinandersetzungen mit anderslautenden Auffassungen. Für ein Corpus kann eine solche Zurückhaltung nützlich und richtig sein. Ob sie aber beibehalten werden kann, wenn Datierung oder Lokalisierung in der Forschung nicht einhellig beurteilt werden, wenn also die Verf. künftiger Bände sich für eine der in der Forschung geäußerten Meinungen entscheiden müssen, ist fraglich. Im vorliegenden Bande stellt sich, so weit ich sehe, dieses Problem noch nicht, die Verf. kann sich fast durchweg auf eine *opinio communis* stützen. Wo eine solche nicht existiert, werden Begründungen notwendig werden. Als besonders dankenswert muß hervorgehoben werden, daß alle originalen byzantinischen Einbände hinreichend abgebildet werden.

Der Druck des Textes läßt die große Erfahrung des Verlages mit artverwandten Publikationen erkennen. Leider aber sind die Abbildungen nicht so, wie man sie sich wünschen möchte. Den Farbtafeln fehlt der Glanz der Miniaturen, ihre Farben wirken zu pastellig. Die Schwarz-weiß-Abbildungen sind z.T. allzu schleierig oder kontrastarm (vgl. z.B. Abb. 393-395, die von der Ausdruckskraft der Evangelistenbilder des Can. gr. 36 kaum etwas ahnen lassen). Es ist zweifellos für das Corpus nicht günstig, daß vor seinem ersten Bande zwei prunkvoll ausgestattete Bände der »*Treasures of Mount Athos*« erschienen sind, die zwar nicht alle Miniaturen der in ihnen vorgelegten Handschriften publizieren, dafür aber alles, was sie bringen (und das ist sehr viel!) in recht gelungenen Farbproduktionen. Von dieser Reihe, die die Bestände aller Klöster des Hl. Berges umfassen soll, nicht allzu sehr, was die Abbildungen anlangt, sich abzuheben, sollte dem Herausgeber, der Redaktorin und dem Verlag angelegen sein, schon im Interesse des so wichtigen und begrüßenswerten Corpus, dem man nur weite Verbreitung und raschen Fortgang wünschen kann.

P. Paboudjian - A. Alpago-Novello, Ererouk (Documenti di Architettura Armena 9); 72 S., 25 Abb., davon 12 in Farbe, 5 Abb. im Text, 46 Zeichnungen, 2 Karten; Mailand 1977 : Edizioni Ares.

Nach einer für diese Reihe ungewöhnlich langen Pause haben die Akademie der SSR Armenien und die Facoltà di architettura del Politecnico di Milano einen neuen Band herausgebracht, der sich in Aufbau und Ausstattung würdig seinen Vorgängern anreihet. P. Paboudjian steuert dazu eine exakte Baubeschreibung bei, die durch Vergleiche mit syrischen Kirchenbauten und Auseinandersetzungen mit älteren Theorien angereichert ist; A. Alpago-Novello führt die Diskussion der zahlreichen Probleme dieser in Datierung, Rekonstruktion und baugeschichtlichen Beziehungen keineswegs einheitlich beurteilten Kirche weiter, nimmt eine erste, s.E. dem 5. Jh. zugehörige, Bauphase an und die Erweiterung, vornehmlich im 6. Jh. D. K. Kouymjian gibt einen historischen Überblick und die Bibliographie.

Erfreulich ist, um das vorwegzunehmen, daß der italienische Koautor die in der armenischen wie in der georgischen Architekturgeschichte leider übliche Eindämmung des Blickes auf das eigene Land durchbricht und ungeniert die Gemeinsamkeiten beider Architekturlandschaften in seine Erwägungen einbezieht. Das Vergleichsmaterial ist reich und überzeugend zusammengetragen. Unter den Abbildungen finden sich auch einige, die nach Aufnahmen vom Anfang unseres Jhs reproduziert sind und aus gleicher Sicht photographierten Ansichten des jetzigen Zustandes der Ruine gegenübergestellt werden, man kann so den Verlust an Bausubstanz erkennen, der in der Zwischenzeit leider eingetreten ist.

Eine endgültige Monographie über diesen interessanten und wichtigen Bau kann der Band noch nicht sein. Dazu fehlt immer noch die gründliche archäologische Untersuchung — die kurze Campagne von N. Marr (1908) konnte nicht intensiv genug sein. Eine umfassende Grabung wäre sehr zu wünschen, nur von ihr kann man weitere Klärung erhoffen. Bis dahin bleibt auch die hier gebotene Deutung, so ansprechend und gut begründet sie auch ist, ebenso hypothetisch wie die neue Rekonstruktion. Als ausgezeichnete Überblick über den Baubestand und die Forschungslage aber ist der liebevoll ausgestattete Band sehr nützlich und dankenswert.

Klaus Wessel

R. Mepisaschwili - W. Zinzadse: Die Kunst des alten Georgien; 310 S., 428 Abb. auf Taf., z.T. farbig, 149 Abb. im Text, 2 Karten; Zürich-Freiburg i.Br. 1977 : Atlantis Verlag (Lizenzausgabe der Edition Leipzig).

In dem hervorragend ausgestatteten Band legen die beiden Autoren einen ebenso fundierten wie instruktiven Überblick über die Entwicklung der georgischen Kunst von ihren Anfängen bis zum 18. Jh. vor. Sehr klar und verständlich geschrieben, unter dankenswerter Vermeidung jeglichen Fachjargons, gliedert es den Stoff in folgende Kapitel: Kunst des Altertums (Hausbauten und Türme; Höhlen- und Megalithbauten, Städte und Wehranlagen; Keramik, Metall und Goldschmiedearbeiten), Kunst des Mittelalters (5.-18. Jh.) Profanbauten (Städte; Befestigungen; Palastbauten); Kunst des Mittelalters (5.-18. Jh.) Sakralbauten (Erste Blütezeit — 10.-13. Jh.; Spätzeit — 14.-17. Jh.); Kunst des Mittelalters (5.-18. Jh.) Bildende Kunst und Kunsthandwerk (Steinplastik und Altarschranken, Treib- und Goldschmiedearbeiten, Emailmalerei; Wand- und Ikonenmalerei; Buchmalerei; Holzschnitzerei, Keramik, Metallarbeiten und Stickerei). Die Darstellung der künstlerischen Entwicklung wird eingebunden in die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung Georgiens und in seine Geschichte — ohne diese Hintergründe bliebe vieles in der georgischen Kunstgeschichte schwer verständlich.



Der manchmal etwas knappe Text wird zu großen Teilen ganz hervorragend durch die Vielzahl der Abbildungen, darunter ganz ausgezeichnete Grundriß-, Schnitt- und Rekonstruktionszeichnungen, unterstützt

Das einleitende Kapitel über das Altertum gibt eine knappe Übersicht, wobei das Bleibende dieser frühen Zeiten, was über die Christianisierung fortwirkt, im Vordergrund steht. Beim georgischen Mittelalter, das zutreffend von der Christianisierung bis zur Unterstellung unter russisches Protektorat gerechnet wird, liegt das Schwergewicht dann ganz überwiegend bei der Architekturgeschichte, der 180 Seiten (davon 48 Seiten Text) gewidmet werden, während für das letzte Kapitel 80 Seiten (davon 16 Seiten Text) genügen müssen. Diese Ungleichgewichtung kommt zweifellos aus der wissenschaftlichen Tätigkeit der beiden Autoren her. Frau Prof. R. Mepisaschwili hat vornehmlich über Architektur und Steinplastik gearbeitet, Prof. Zinzadse sammelte sein Leben lang Erfahrungen in der Denkmalpflege und der Restaurierung bedeutender Architekturdenkmäler. So wurde das Schlußkapitel eher ein Anhang, in dem die Probleme angetupft, aber nicht deutlich genug gemacht werden. Man kann das bedauern, weil so das Versprechen des Buchtitels nicht ganz eingelöst wird, aber man muß trotzdem für dieses Buch sehr dankbar sein, weil es mehr Material in besseren und reicheren Abbildungen und mit klareren Wertungen bietet als alle vergleichbaren Publikationen in einer mittel- oder westeuropäischen Sprache. Dem fachlich interessierten Benutzer wird das umfangreiche Literaturverzeichnis ein tieferes Eindringen in die Materie ungemein erleichtern, den Kunstfreund wird die Schönheit der Aufnahmen, die auch die Stellung vieler Bauten in der Landschaft zeigen und die einwandfrei reproduziert sind, bestechen. Ein sehr exaktes Register ermöglicht das rasche Auffinden von Text und Abbildungen zu den behandelten Kunstwerken und die Vergegenwärtigung der geographischen Lage ihres Stand- oder Herkunftsortes auf der am Schluß beigegebenen Karte. Ein nützliches Zusatzgeschenk ist die Karte der Landschaften und historischen Provinzen, von deren Lage der Mitteleuropäer, wenn er nicht Spezialist ist, meist keine Ahnung haben durfte (S. 8).

Das Werk der beiden altgedienten georgischen Forscher ist in vieler Hinsicht ausgezeichnet und großen Dankes wert, bringt es doch eindringlich und eindrucklich eine in unserer kunstgeschichtlichen Arbeit viel zu sehr vernachlässigte große und oft hinreißend schöne Kunst ins Bewußtsein. Aber einige Schwächen dürfen nicht verschwiegen werden. Die erste geht zweifellos auf Redaktion und Gestaltung des deutschen Textes zurück. Das Fehlen aller Abbildungsverweise im Text erschwert ganz unnötig das Finden der betr. Abbildungen, bes. im letzten Kapitel kann man nur mit Hilfe des Registers sich zur Wandmalerei, die Bilder zusammensuchen, die mit den Architekturaufnahmen zusammenstehen. Um es dem Leser noch schwerer zu machen, folgen die Abbildungen in der Anordnung nicht immer der Erwähnung im Text.

Die zweite Schwäche dagegen ist grundsätzlicher Art. Abgesehen von der Buchmalerei, wo Zusammenhänge mit Byzanz allgemein anerkannt werden, und der Wandmalerei, wo wenigstens vom 14. Jh. an paläologische Einflüsse genannt, wenn auch nicht spezifiziert werden, wird die georgische Entwicklung so dargestellt, als habe sie sich in einer splendid isolation vollzogen, ohne Austausch mit der Umwelt, abgesehen von der Spätzeit, wo iranische Einflüsse herausgestellt werden. Es wäre schön gewesen, wenn sich so ausgewiesene Architekturforscher zum Zusammenhang oder Nichtzusammenhang zwischen georgischer und armenischer Baukunst geäußert hätten. Man hätte gerne etwas zum Verhältnis von Dschwar in Mzcheta zu etwa gleichzeitigen Kirchen wie der von Avan (zwischen 591 und 609), der Hripsime Kirche von Vagharschapat (um 619) und der Hovhanes-Kirche in Sisian gelesen, die zum gleichen Grundriß und Bautypus gehören. Ebenso wäre es befriedigender gewesen, über die Ähnlichkeit der Trompenkonstruktion in Georgien und Armenien wie über Verwandtschaft oder Verschiedenheit der Bauornamentik zu hören. Zu den Hexakonchoi auf S. 110 hätte man gern

über ihr Verhältnis zu den drei entsprechenden Bauten in Ani gehört. Gibt es eine Priorität für Bautypen, Konstruktionsgewohnheiten und Architekturplastik bei einem der beiden Nachbarvölker? Oder bildeten sie anfangs einen gemeinsamen Kulturkreis? Wie steht es mit dem gegenseitigen Verhältnis, gibt es ein Geben und Nehmen? Was hat die Periode georgischer Herrschaft über Teile Armeniens der armenischen Architektur gegeben oder auch aus ihr empfangen? Keine dieser angesichts vieler sehr großer Ähnlichkeiten der georgischen und der armenischen Architektur doch so naheliegenden Fragen wird angerührt, Armenien nirgends genannt. Bei allem Verständnis für das Erbe jahrhundertelanger schwerer Rivalität und Antipathie beider Völker, es dürfte heute nicht mehr der Anlaß sein, daß beide Seiten — in der armenischen Forschung sieht es m. W. nicht besser aus — so tun, als gäbe es die andere gar nicht und als stelle sich das Problem gegenseitiger künstlerischer Beeinflussung überhaupt nicht. Der Stolz der Georgier auf die große eigene Vergangenheit ist voll und ganz berechtigt, in jeder Hinsicht, sowohl was die politische Rolle, als auch was die geistige und künstlerische Leistung anlangt. Aber er darf nicht dazu verführen, diese Vergangenheit in eine unglaubliche Isolierung zu stellen und darüber hinaus auch noch manches als Eigenleistung hinzustellen, was sicher keine ist. Dafür ein paar Beispiele. Wenn Johannes Chrysostomos S. 42 als Georgier hingestellt wird, so ist das grotesk, der große Prediger ist in Antiochia als Grieche geboren und aufgewachsen, daß es 156 Arbeiten in georgischer Sprache von ihm gibt, worauf sich die Verf. berufen, beweist nur (was jeder Patristiker weiß), daß seine Werke frühe und weite Verbreitung in der ostkirchlichen Welt fanden, sagt aber absolut nichts über seine ethnische Herkunft aus. Und daß Petrus der Iberer der Verfasser des *Corpus Areopagiticum* (ebd., mit falscher Rechtschreibung) gewesen sei, ist die These eines Forschers, die nicht bewiesen ist und von anderen Patristikern mit guten Gründen bestritten wird. Übrigens ist das *«Corpus Areopagiticum»* kein Traktat, sondern besteht aus vier größeren Abhandlungen und elf Briefen. S. 100 wird bei der Schilderung der Kirche in Watschnadsiani die Verwendung von Pendentifs erwähnt und als im 9. Jh. auftretendes neues Bauelement bezeichnet, daß sie nur aus Byzanz übernommen sein können, wird nicht gesagt, ebenso wenig wird gesagt, woher plötzlich die Hufeisenbögen kommen.

S. 177 wird nicht gefragt, woher anfangs des 13. Jh. s. die Ziegelbauweise und die Verwendung von Formziegeln und Baukeramik kommen, obwohl es nahe liegt, an Byzanz zu denken. So wird beim unbefangenen Leser stets auf die Neue der Eindruck erweckt, es handle sich um georgische Eigenleistungen. S. 179 werden dann für spätere Ziegelornamentik u. ä. persische Einflüsse angenommen, was nicht gerade überzeugend ist, den Verf. aber Anlaß bietet, die Fähigkeit der Georgier herauszustellen, »fremden künstlerischen Formen nationales Kolort« zu verleihen. Man fragt sich, warum das eigentlich nur bei persischen Einflüssen konzidiert wird. S. 228 wird unter Zitierung von G. Tschubinaschwili der Typus der Eleousa als georgische Erfindung postuliert, obwohl eine Elfenbeinstatue in der Walters Art Gallery, Baltimore, ihn schon als frühbyzantinisch ausweist. Ebd. wird der reitende hl. Georg nicht nur als georgische Spezialität im 11. Jh. herausgestellt, sondern auch als Sinnbild des georgischen Kampfes gegen den »byzantinischen Imperator«, weil Georg Diocletian mit der Lanze durchbohrt. Wieder wird die in die christliche Spätantike zurückreichende Bildtradition der Reiterheiligen übersehen, ebenso aber die Bedeutung, die dem Opfer des Lanzenstichs Georgs zukommt. Die Zielrichtung der Darstellung geht auf den Triumph des Christentums über den letzten großen Verfolger der Kirche. So abwegig dürfte man auch in Georgien nicht gedacht haben, den christlichen Basileus in Konstantinopel mit dem Christenverfolger Diocletian in eins zu setzen, ganz abgesehen davon, daß gerade im 11. Jh. eine enge Zusammenarbeit zwischen den georgischen Königen und den Byzantinern bestand, die im gemeinsamen Kampf gegen die Seldschuken gipfelte. Das Kreuz des Königs Kvirike am Chachuli Triptychon (S. 231) ist sicher eine byzantinische Arbeit, die georgische Inschrift scheint eine wenig geschickte

Auftragsausführung durch einen mit der georgischen Schrift nicht sehr vertrauten Emailleur zu sein. Warum die ebd. erwähnten Georg Emails von georgischen Meistern gearbeitet sein sollen, mußte bewiesen werden; ihr Stil und die griechischen Inschriften lassen auch für sie 1. eine weit frühere Entstehung als im 16./17. Jh. und 2. byzantinische Künstler vermuten. Bei der Behauptung, die Deesis sei als Apsisbild typisch georgisch und unterscheide das georgische vom byzantinischen Bildprogramm, wird übersehen, daß dieses Thema in Kappadokien, also gar nicht so sehr weit entfernt von Georgien, als Apsisbild recht beliebt war. Für Athen und verwandte Wandmalereien wird die enge Verwandtschaft mit der kommenischen Malerei in Byzanz nicht gesehen; in Athen selbst läßt der Stil geradezu an eine Arbeit konstantinopolitanischer Meister denken. Obwohl der Abschnitt »Wand- und Ikonenmalerei« überschrieben ist, werden Ikonen in ihm nicht behandelt. Bei Werken wie den S. 283-285 abgebildeten ausgezeichneten Ikonen hatte wohl auch die enge Beziehung zu Byzanz beim besten Willen nicht verschwiegen werden können.

Diese Einwände werden nicht aus Besserwisserei erhoben, sondern sollen ein Appell sein zu mehr Offenheit in der Forschung. Ad maiorem patriae gloriam Kunstgeschichte zu schreiben, ist zweifellos berechtigt, wenn man die Großleistungen der Kunst des eigenen Volkes einer Welt vor Augen führen will, die von ihr bislang viel zu wenig Kenntnis genommen hat. Aber kein Volk verliert an Ansehen, wenn seine Kunst im Zusammenhang mit der es umgebenden Welt gesehen wird, und keines Kunstwerkes Rang wird gemindert, wenn man sieht und sagt, daß Einflüsse von außen an seinem Entstehen beteiligt waren. Im Gegenteil: Der lebhafte Austausch, die Bereitschaft und Fähigkeit zum Aufnehmen, Aneignen und Umdeuten bezeugen ja gerade die Lebenskraft einer Kultur. Es wäre schon, wenn sich diese Einsicht auch in den Kaukasus-Republiken durchsetzte, dann würde die Verwirklichung der Hoffnung naherrücken, die im Vorwort des Verlages ausgesprochen wird, daß es nämlich möglich werde, »den Platz der georgischen Kunst in der Weltkunst zu bestimmen« (S. 5).

Ein paar Kleinigkeiten sind noch zu korrigieren: Die Verfemung von »Skulpturen größeren Ausmaßes von der orthodoxen Kirche als Ketzerei« (S. 221) wiederholt einen anscheinend unausrottbaren Irrtum, entsprechende Konzilsbeschlüsse hat es nicht gegeben. Die Christus-Ikone von Gelati wird S. 229 in die erste Hälfte des 12. Jhs. datiert, in der Bildunterschrift S. 272 ein Jh. früher, was sicher falsch ist.

Obwohl die Zahl der Einwände groß erscheint, haben sie nicht zum Ziel, den Wert des Buches herabzusetzen. Darum sei wiederholt: Es gibt eine wirklich gute Übersicht über die georgische Architekturgeschichte in ausgezeichnete Ausstattung, ein Werk, das der Kunsthistoriker mit großem Dank entgegennehmen wird und das dem Kunstfreund eine schöne, fremde Welt erschließt.

Klaus Wessel

*Dumbarton Oaks Papers* 30; 400 S., 161 Abb. auf Tafeln, 7 Zeichnungen im Text; Washington, D.C. 1976 · Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies

Die ersten drei Aufsätze sind Überarbeitungen bzw. Auszüge aus Vorträgen, die 1975 auf dem Symposium »Monte Cassino« im Dumbarton Oaks Center gehalten wurden. Über das Symposium berichtet H. Bloch (S. 381-383); von den hier nicht publizierten Vorträgen ist nur der von G. Urban im *Römischen Jahrbuch für Kunstgeschichte* 15 (1975) veröffentlicht; über das eventuelle Erscheinen der Beiträge von P. Mayavaert, H. Bloch, P. Toubert und C. Bertelli verläutet nichts.

Den Anfang macht der Aufsatz von H. Toubert »Rome et le Mont Cassin': Nouvelles remarques sur les fresques de l'Église inférieure de Saint-Clément de Rome« (S. 1-33). Die Verf. sucht in einem schwierigen Puzzle die Fresken mit der Alexius-Legende, der Messe des hl. Clemens, dem Wunder des Kindes von Chersonnes und der Reliquientranslation (Fig. 1, 5, 6 und 12) als Werke unter starkem Einfluß der Malerei von Monte Cassino zu erweisen. Man wird ihr nicht in jeder Hinsicht folgen können; insbesondere erscheint der Vergleich des Frescos mit dem Wunder des Kindes von Chersonnes mit der betr. Miniatur des Vat. gr. 1613 (S. 204) überfordert (S. 15), die Gemeinsamkeiten sind geringer als die Unterschiede, weiter überzeugt die Argumentation nicht, mit der die Überführung des Leichnams des hl. Kyrill (wie bisher meist gedeutet) in die Translation der Reliquien des hl. Clemens uminterpretiert werden soll (S. 18f); auch hinkt der Vergleich zwischen den rechteckigen Kästchen, die die beiden den Leichnam beweihräuchernden Diakone im Fresco halten, mit der ovalen Pyxis, die der Diakon mit dem Incensorium in der Translation der Reliquien des hl. Nikephoros im Vat. gr. 1613 (S. 197) halt. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie das — mit bewundernswerter Kenntnis zusammengetragene — Material gelegentlich allzu sehr der These der Verf. eingezwungen wird. So ganz überzeugend wirkt die Beweisführung dadurch nicht, weil sie zu stringent sein mochte. Es muß aber zugegeben werden, daß die von der Verf. herausgestellte Übernahme montecassinensischer Bildformeln einen nicht geringen Grad an Wahrscheinlichkeit hat und die Fresken in S. Clemente in einen auch historisch recht naheliegenden Zusammenhang rückt.

Es folgt die sehr überzeugende Untersuchung von F. Newton »The Desiderian Scriptorium at Monte Cassino. The Chronicle and some Surviving Manuscripts« (S. 35-54), die erste neue Erkenntnisse zu den Variationsmöglichkeiten dieses bislang meist nach den großen Handschriften beurteilten Scriptoriums in der Zeit des großen Abtes Desiderius bringt und neue, ausgreifendere Untersuchungen nach sich ziehen sollte.

Der kurze Beitrag von H. M. Willard »The Staurotheca of Romanus at Monte Cassino« (S. 55-64), ein Auszug aus seinem Vortrag über den Schatz des Klosters, klärt mit Hilfe des Monacensis lat. 4623 den Zeitpunkt, an dem die byzantinische Staurothek (Fig. 3f.) in das Kloster gelangt ist: um 990. Damit rückt die Identifikation des Stifters Romanos, der die Kreuzpartikel in Gold mit Edelstein und Perlbesatz fassen ließ, mit Kaiser Romanos II. (959-963) in den Bereich der Wahrscheinlichkeit.

Es folgt eine sehr exakte Untersuchung von K. Weitzmann »The Ode Pictures of the Aristocratic Psalter Recension« (S. 65-84), die mit der den Verf. auszeichnenden stupenden Materialkenntnis und seinem oft bewahrten Spürsinn den Verastelungen dieses Teiles der Psalterillustration nachgeht und belegt (übrigens mit sehr reichem Abbildungsteil), wie die einzelnen Bildtypen den Wandel von narrativen zu liturgischen Darstellungen durchmachen, ein sehr begrüßenswerter entscheidender Beitrag zur Vertiefung des Verständnisses dieser den Oden zugeordneten Miniaturen.

Die beiden nächsten Aufsätze von D. Pingree, »The Byzantine Version of the Toledan Tables: The Work of George Lapithes?« (S. 85-132) und »Political Horoscopes from the Reign of Zeno« (S. 113-150), befassen sich mit astronomischen und astrologischen Fragen, die sich der Beurteilung durch den Rez. entziehen.

N. Oikonomides folgt mit zwei Beiträgen, die innerlich eng zusammenhängen: »Leon VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia« (S. 151-172) und »Leon VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriage: An Interpolation in the Procheiros Nomos (IV, 25, 27)« (S. 173-193). Der zweite Aufsatz legt überzeugend dar, daß der im Titel genannte Teil des Procheiros Nomos ein Gesetz Leons VI. ist, das er 907 erlassen hat, um seine eigene vierte Ehe, um derentwillen er heftige Querelen mit der Kirche durchzustehen hatte, nicht zum Präzedenzfall für künftige Ehefreudige werden zu lassen. Die Untersuchung wirft auch ein bezeichnendes Licht auf die

Argumentationsweise führender Kirchenmänner wie z.B. des berühmten Arethas, der erst ein Gegner von Leons vierter Eheschließung war, dann aber dessen Gesetz verteidigt und das unkanonische Handeln des Kaisers gleichsam damit exculpiert, daß ein entsprechendes Gesetz damals noch nicht da war, das die vierte Ehe expressis verbis verbot, nun aber etwas Vergleichbares ausgeschlossen ist — ein schönes Beispiel für Wandlungsfähigkeit und Rabulistik angesichts des kanonischen Verbotes schon der dritten Ehe; diese Fähigkeit bestaunen wir bei so manchen byzantinischen Theologen, vor allem, wenn es um kaiserliche Belange geht.

Weniger ansprechend ist die These des ersten Aufsatzes. Man kann sie so zusammenfassen. Weil dem Lunettenmosaik über der Kaisertür im Esonarthex der Hagia Sophia die Namensbeischriften fehlen, kann es nicht von Leon VI. gestiftet sein, der seinen Namen nicht verschwiegen hätte (übrigens fehlen ja auch die Namenskurzel für Christus und Maria und der Name des Erzengels); der Verf. schlägt vor, das Mosaik in die Zeit Romanos' I. zu datieren und völlig umzuinterpretieren, nämlich als Darstellung der Kirchenbuße Leons VI. wegen seiner vierten Ehe, Maria interzediert für den Kaiser bei Christus, der Erzengel wird zum Engel des Gerichtes; des Kaisers Name fehlt, weil Romanos in diesem Bilde nicht nur den Fall Leons VI., sondern allgemein die Bußfertigkeit des Kaisers, wer immer er auch sei, symbolisieren wollte. In dem Zusammenhang wird das Mosaik Alexanders herangezogen und auf 912/3 datiert, wobei dann die Monogramme »orthodoxos« und »despotes« eine Spitze gegen den verstorbenen Bruder enthalten sollen. Nun ist die Formel »orthodoxer Kaiser« erstmals für 491 bezeugt (De caerim. I, 92), also keineswegs so ungewohnt, wie der Verf. meint, außerdem ist die Spätdatierung des Mosaikes nicht beweisbar, denn Alexander war seit 886 de iure gleichberechtigter Mitkaiser Leons und vorher schon nachgeordneter Mitkaiser des Vaters. Das Mosaik könnte also genau so gut 886 gestiftet worden sein, als die Bruder das Erbe Basileios' I. antraten — daß Alexander sich am Reichsregiment nicht beteiligte, war keine Rechtsfrage, sondern eine Folge seiner auf ganz andere Aspekte des Lebens gerichteten Interessen. Und die Umdeutung des Mosaikes Leons VI. scheint stilgeschichtlich schwer möglich, man kann es kaum so weit von den Bischofsbildern trennen, die der Zeit Leons VI. zugehören. Die neue Deutung des Sinngehaltes dieses Mosaikes vermag auch nicht recht zu überzeugen. Sicher ist die kaiserliche Proskynese ikonographisch eng mit der Reue Davids (Fig. 2a-d) verwandt. Aber muß sie deshalb deren Bedeutungsinhalt teilen? Abgesehen davon, daß das Fehlen aller sonst nie fortgelassenen Namensbeischriften nicht erklärt wird, das dem Fehlen des Kaisernamens das Exzeptionelle nimmt, fragt man sich, ob ausgerechnet Romanos I. so viel Zartgefühl zuzutrauen ist, daß er den Namen des bußfertigen Kaisers schonend verschwiege. Zumindest Michael VIII., dem Bußakt Leons VI. zeitlich sehr viel näher und zudem aus der gleichen Geisteswelt stammend wie Leon VI., hat offenbar die Szene nicht in dem Sinne aufgefaßt, den Oikonomides aus ihr herausliest: Er hat sie offenbar für seine Statue zum Vorbild genommen, die er nach der Rückgewinnung Konstantinopels dort errichten ließ und die ihn — wie auch ziemlich mäßige Münzbilder bezeugen — vor dem Erzengel und Namenspatron Michael kniend zeigte. Das legt doch wohl näher, in dem Mosaik eine Verbildlichung der byzantinischen Kaisertheologie zu sehen: Der Autokrator erweist dem Pantokrator, dem er sein irdisches Amt verdankt (im Falle Michaels VIII.: dem himmlischen Archistrategos, dem er die Wiedereinnahme der Kaiserstadt verdankt), die Ehrerbietung, die er selbst von seinen Untertanen verlangen kann. Das scheint mir in der kaiserlichen Kirche, in der der Basileus an so vielen Festtagen liturgische Funktionen ausübte, also dem Pantokrator dient, eher am Platze.

Hochinteressant ist der Versuch von A. Poppe, der Frage der Christianisierung der Kiever Rus' eine neue Lösung zu geben: »The Political Background to the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986-989« (S. 195-244). Unter breiter Heranziehung von Quellen, die sonst meist neben den geläufigen nicht verwendet werden, zeigt der Verf., daß es sich bei

der Taufe Vladimirs und des »russischen Landes« nicht um eine byzantinische Initiative gehandelt hat, sondern um den Schlußakt einer langen Entwicklung, die durch die Taufe der Großfürstin Olga (Vladimirs Großmutter) wesentlichen Antrieb erhielt und in den achtziger Jahren des 10. Jh.s in den führenden Schichten der Kiever Rus' zu dem Wunsch geführt hatte, sich aus politischen Gründen der christlichen Volkerfamilie anzuschließen. Basileios' II. Schwierigkeiten und Vladimirs Hilfe für ihn sind in dieser Sicht dann nur die Gelegenheit gewesen, diesen Wunsch zu verwirklichen. Für Poppes eindrucklich vorgetragene und gut begründete neue Sicht spricht wohl auch, daß trotz der Heirat Vladimirs mit einer Porphyrogenneta Byzanz merkwürdig lange die Rus' nicht als zur christlichen Oikumene zählend betrachtet hat.

Dem umfangreichsten Beitrag leistet J. Andreescu: »Torcello III. La chronologie relative des mosaïques pariétales« (S. 245-341), womit sie ihre Untersuchung in DOP 26 (1972) abschließt und mit einem vollständigen Abdruck aller archivalischen Quellen belegt. Die uberaus penible Arbeit läßt erkennen, wie viel an den Mosaiken restauriert ist, daß auch im arg reduzierten Altbestand verschiedene Perioden deutlich zu trennen sind, z.B. im Weltgericht einige Teile aus dem 12. Jh. in dem Ensemble des 11. Jh.s. Erst durch diese hervorragende Arbeit kann man künftig die Mosaiken von Torcello irrtumsfrei in der kunstgeschichtlichen Diskussion auswerten.

In den Field Reports berichtet A. H. S. Megaw über »Excavations at the Episcopal Basilica of Kourion in Cyprus in 1974 and 1975: A Preliminary Report« (S. 345-371). In den Notes führt P. Mayerson »An Inscription in the Monastery of St. Catherine and the Martyr Tradition in Sinai« vor (S. 377-379), die sich auf die an einem 14. Januar ereignet habende Massakrierung von Mönchen in Raithu und im Sinai-Kloster durch Blemmyer bezieht, die im späten 4. Jh. geschah. Dem schließt sich der eingangs erwähnte Symposium-Bericht an.

Dem Abschluß des Bandes bilden ein Register für die Bände 21-30 mit einem »Index of Authors« und einem »Index of Titles by Subject Categories« sowie ein Abkürzungsverzeichnis.

Klaus Wessel

Marcell Restle, Istanbul-Bursa-Edirne-Iznik. Baudenkmäler und Museen (Reclams Kunstführer); 632 S., 186 Abb., 1 Faltplan; Stuttgart 1976 · Philipp Reclam jun.

Kunstführer durch Istanbul gibt es mehr als genug. Wenn ein Verlag, der sich durch seine Kunstführer, die er sich von ausgewählten Sachkennern schreiben läßt, einen guten Ruf verschafft hat, einen weiteren herausbringt, so darf man etwas Besonderes erwarten. Diese Erwartung wird nicht enttäuscht. Der Verf. schickt dem eigentlichen Kunstführer zwei nützliche Hilfen voraus (Das Türkische — Aussprache und Schreibweise — Islamische Zeichnung). Dann beginnt der Hauptteil »Istanbul. Konstantinopel. Byzanz« (S. 13-436), gegliedert in eine »Einleitung« (die von der geographischen Lage der Stadt, von Byzantion, Konstantinopel und Istanbul handelt, mit dem Versuch einer Rekonstruktion des byzantinischen Stadtplanes, von den Funktionen und dem Funktionswandel der Stadt und von den Vororten — gute, knappe Informationen, die zum Verständnis des Stadtorganismus wichtig sind), eine Tabelle »Daten und Ereignisse der Stadtgeschichte von Konstantinopel-Istanbul« (mit den Spalten: Kaiser bzw. Sultane; Wichtige Bischöfe und Patriarchen; Ereignisse), »Mauern. Tore. Häfen. Festungen«, »Sakralbauten«, »Profanbauten« und »Museen«. Die Sakralbauten sind alphabetisch nach ihren heutigen türkischen Namen angeordnet; wer die einstigen Kirchen unter ihren ursprünglichen Namen sucht, findet sie leicht mit Hilfe des ungemein exakt und umfassend gearbeiteten Registers. Für die überwiegende Mehrzahl der Kirchen und Moscheen sind

Grundrisse, Schnitte, Abbildungen nach alten Stichen oder nach Photographien beigegeben (sehr befriedigend in Auswahl und Wiedergabe). Unter »Profanbauten« werden abgehandelt: Palaste; Hippodrom. Ehrenmal. Turme; Wasserversorgung und Badeeinrichtungen, Hane und Markte. Bei »Museen« ist besonders herauszuheben, daß auch die kleineren und den Touristen meist unbekannt bleibenden Museen liebevoll und eingehend verzeichnet sind. Die drei hier, wie in so vielen Reiseführern, mit behandelten Stadte werden, was ihre Kunstdenkmäler anlangt, in gleicher Manier vorgeführt.

Der Band ist nicht als Führer für schnelle Besucher konzipiert, er ist vielmehr ein komprimiertes Handbuch der Kunstdenkmäler. Flüssig geschrieben, treffend charakterisierend, stets den neuesten Stand der Forschung beachtend, z. T. auf eigenen Untersuchungen beruhend, kritisch abwagend und didaktisch gut informierend, gibt er nicht nur Istanbul Reisenden, die Verständnis des Gesehenen suchen, sicheres Wissen an die Hand, sondern stellt auch Fachleuten der byzantinischen wie der osmanischen Kunstgeschichte ein Kompendium zur Verfügung, das so bald nicht überholt sein wird. Vor allem die sehr differenzierte und treffend erklärende Behandlung aller wichtigen Moscheen muß dankbar hervorgehoben werden.

Der vortreffliche Anhang bietet Literaturhinweise (S. 551-557), Fach- und Fremdwort-Erläuterungen (S. 559-590), wie sie in so umfassender und vorbildlicher Art mir aus keinem anderen Istanbul-Führer und aus nur wenigen wissenschaftlichen Werken bekannt sind, ein Künstler- und ein Objekt-Register, dessen Wert schon hervorgehoben wurde. So ist dieser Band ein wertvolles und sehr dankenswertes Geschenk für alle, die sich über die Stadt am Goldenen Horn informieren und in ihre künstlerische, vor allem ihre architektonische Geschichte eindringen mochten. Die wenigen Punkte, an denen man anderer Meinung sein konnte, sind nicht der Rede wert. Der Wert dieses aus profunder Kenntnis seiner Materie geschriebenen Bandes konnte dadurch nicht berührt werden.

Klaus Wessel